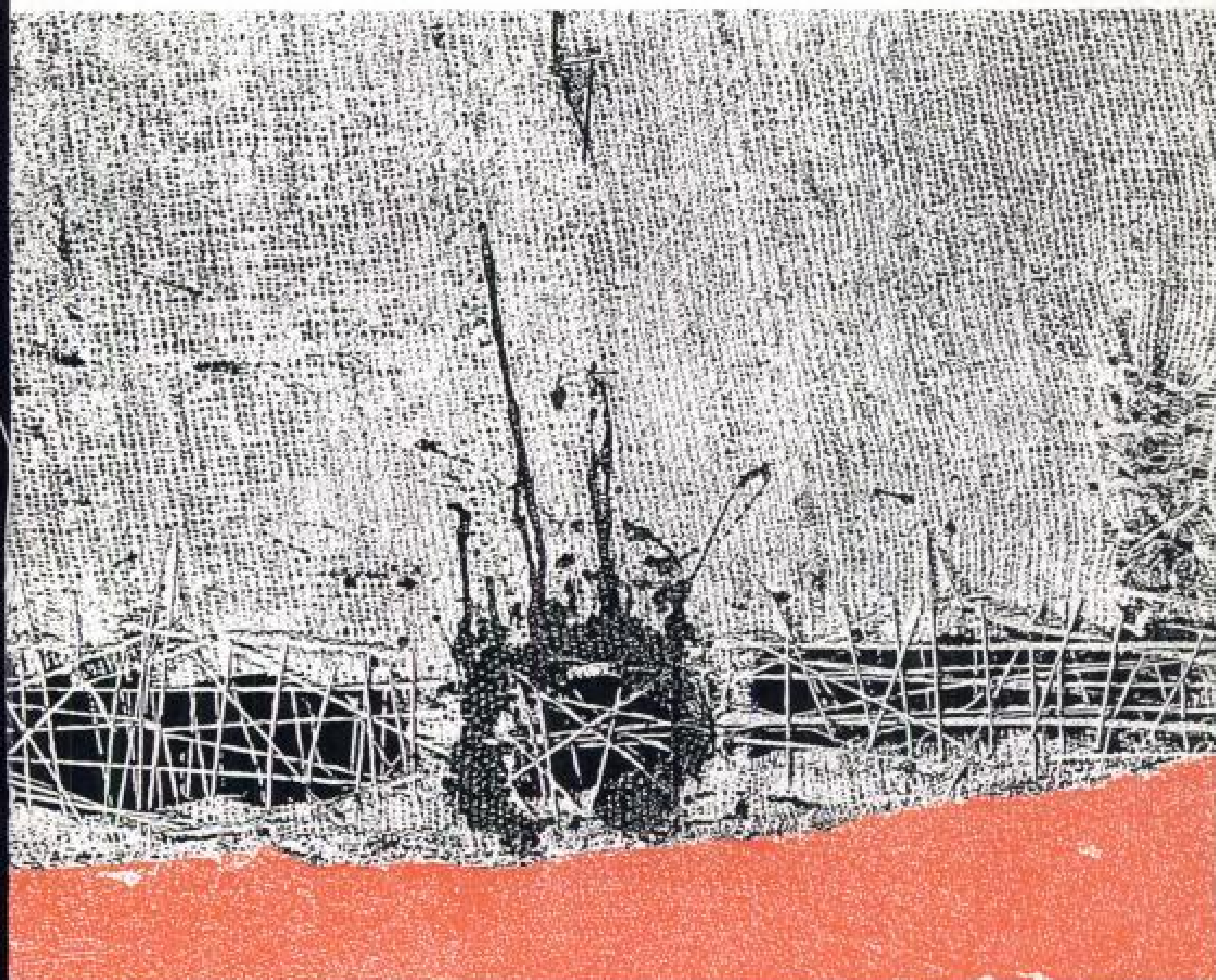
Lorenzo Peña

Fundamentos de ontología dialéctica



Siglo veintiuno de España Editores, sa

Filosofía

Este libro ha recibido una ayuda a la edición de las obras que integran el patrimonio literario y científico español (O. M., 15-4-86) concedida por el Ministerio de Cultura para el año 1987.

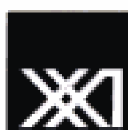
FUNDAMENTOS DE ONTOLOGIA DIALECTICA

por

LORENZO PEÑA







siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA, 248, 04310 MEXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/ PLAZA, 5, 28043 MADRID, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73, PRIMER PISO. BOGOTA, D.E. COLOMBIA

Primera edición, septiembre de 1987

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

Diseño de la cubierta: El Cubri

ISBN: 84-323-0606-1
Depósito legal: M. 25.256-1987

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)

A María Isabel Lafuente,
Francisco Miró Quesada,
Marcelo Vásconez Carrasco
(unidos por el ancestral de la relación de amistad)

PROLOGO

Quid enim futurum erat temporibus illis quae sine exemplo fuerunt si homines nihil nisi quod iam cognouissent faciendum sibi aut cogitandum putassent? Nempe nihil fuisset inuentum. Cur igitur nefas est reperiri aliquid a nobis, quod ante non fuerit?

(Inst. Or. X, 2, 4-5)

No puede decirse, precisamente, que abunden los textos generales de ontología elaborados con un enfoque dialéctico y que, a la vez, exploten las técnicas rigurosas de dilucidación y argumentación forjadas por la moderna filosofía analítica. Aun prescindiendo del enfoque dialéctico, textos generales de ontología que exploten esas técnicas son escasos, incluso en otros idiomas. Y, sin embargo, a lo largo de las últimas tres décadas se han ido acumulando valiosísimos materiales de investigación ontológica, resultantes de una labor indagatoria llevada a cabo mediante la utilización de esas técnicas analíticas. Lo que sí es verdad es que pocos de entre los autores de esos materiales han optado por adoptar un enfoque dialéctico, es decir un reconocimiento de la contradictorialidad de lo real y de la existencia de grados de verdad.

En cualquier caso, sólo unos cuantos de entre esos materiales han sido vertidos a nuestra lengua; y tampoco han sido numerosos los trabajos de esa índole elaborados en lengua castellana. Con respecto a textos introductorios o generales de ontología que utilicen técnicas analíticas, cabe decir que ningún texto de tal índole ha sido publicado en nuestra lengua. Por ello, quienes deseaban adentrarse en esa materia se veían compelidos a usar textos que se enmarcan o bien en una orientación neoescolástica, o bien en alguna de las derivaciones de la fenomenología; textos que, cualesquiera que fueran sus méritos en lo demás, se abstenían de utilizar las técnicas de esclarecimiento riguro-

so y de argumentación racional que con tanto esfuerzo ha producido la reflexión de los filósofos analíticos durante casi un siglo, desde Frege, a finales del siglo XIX, *hasta muchos jóvenes investigadores durante estos últimos años.*

Por ello, he juzgado imperioso y urgente el brindar un texto como el aquí presentado no sólo a mis estudiantes, sino a todos los investigadores interesados por la meditación e indagación en torno a los problemas ontológicos fundamentales.

Algunas de las tesis dialécticas aquí apuntadas ya las he defendido en trabajos anteriores (con argumentos, eso sí, a veces más complejos, pues en el presente texto he preferido prescindir de complicaciones no indispensables). Esas tesis dialécticas son constitutivas de una concepción filosófica general, que es la ontofántica, *concepción que el autor ha venido desarrollando desde hace unos siete años y que ha ido quedando perfilada en los aludidos trabajos, los cuales se citan en la bibliografía que figura al final de este libro; e invito a mis lectores a que no vean en la lectura del presente libro sino un primer contacto con la filosofía ontofántica en particular y, más generalmente, con este modo analítico (riguroso, razonador) y, a la vez, dialéctico de hacer ontología, y a que se adentren en la lectura de esos otros trabajos.*

¿Qué es lo que pretende un autor al escribir un texto de fundamentos de ontología? Eso depende, naturalmente, de quién sea el autor, de cuál sea su horizonte de intelección, y de qué intereses lo muevan. Por mi parte, confieso francamente que mi ambición es la de hacer prender en mis lectores la chispa de la inquietud y la reflexión en torno a las cuestiones aquí tratadas. Este texto es, bajo una forma más adusta, como un diálogo socrático, en lo que a su intención mayéutica se refiere. Sólo que, a diferencia de Sócrates, el autor no oculta que tiene también sus propias tesis filosóficas que defender. Y, desde luego, las defiende. Presentar sin disimulo las convicciones filosóficas propias, y apuntalarlas con argumentos, en discusiones claras y que no busquen la componenda ecléctica, de ningún modo excluye la invitación a otros para que emprendan, con ansia y ardor, su propio itinerario filosófico, para que, machete en mano, desbrocen caminos a través de de ese panorama selvático que la realidad ofrece a la mirada de quien pregunta los qués *y los* porqués. *Sería incorrecto —e ilusorio por demás— pretender que los otros sigan el camino que uno mismo ha desbrozado; ése habrá sido y seguirá siendo el camino de uno. Pero no sería dar ejemplo de caminante filosófico el acantonarse en una neutralidad. Aquello a lo que el principiante debe aspirar es el hallazgo o la elaboración de una posición filosófica con la que se encuentre identificado*

como posición suya propia; una posición que él defienda, empeñando en esa defensa su capacidad de argumentación, su corazón y —cuando sea del caso— su propia comodidad o hasta su propia vida. No proponer una meta así, sino la de un indiferentismo plácido, o la de una mera erudición estragada "de vuelta de todo" pero sin llegar a nada, sería, sin duda, de lo más opuesto a un sano enfoque socrático, que anhela, no el juego, ni la erudición, sino el alcance de algo de cuya verdad puede uno estar convencido y por cuya defensa valga la pena luchar.

La convicción es, en efecto, ese algo propio e irreducible de la mente, aquello que primariamente distingue a una mente de una máquina. Una máquina puede deducir; lo que no puede hacer es tener convicciones, o sea: opinar. El filósofo, al proseguir su meta de argumentación y apuntalamiento deductivo de conclusiones con premisas, no debe olvidar que el sentar premisas (el postular axiomas, convicciones básicas —o, si se quiere decirlo así, el efectuar actos de fe—) es lo que sólo una mente puede hacer. Pero, desde luego, eso no es óbice para tratar de probar lo más posible a partir de lo menos posible.

Es también de desear que el presente libro contribuya a disipar la equivocada imagen que en amplios círculos se tiene de la filosofía analítica como un tipo de filosofar que se ocupa, única o prioritariamente, de temas lingüístico-filosóficos y, sobre todo, epistemológicos y, en particular, del problema del conocimiento científico. Desgraciadamente en los ámbitos geográficos donde menos se ha cultivado la filosofía analítica se ve a ésta como fijada en el género de planteamientos que en ella podían darse durante los años treinta y cuarenta o, a lo sumo, durante la década del cincuenta. Curiosamente, además, de los avances registrados dentro del anchuroso espacio de la filosofía analítica, los que han encontrado eco en círculos ajenos a ella han sido tan sólo los que venían a ajustarse, aunque fuera un poco a duras penas, a esa image d'Epinal. *El desarrollo de una* ontología *analítica, de un planteamiento analítico acerca de qué es el existir, de qué es lo que existe, y de qué rasgos y leyes son comunes a cuantas cosas existen, es algo que ha pasado más o menos desapercibido.*

Todavía menos eco ha encontrado —fuera de un ámbito especializado y fuera del mundo de habla inglesa— el auge de las nuevas lógicas, en particular de las lógicas y teorías de conjuntos difusos (fuzzy logics, logiques floues) *y de las lógicas paraconsistentes. (Los esfuerzos de que son fruto unas y otras encuentran una armónica convergencia, como lo he mostrado en diversos trabajos de índole técnica, citados en la bibliografía.) Las lógicas de lo difuso insisten en el aspecto de la*

gradualidad: en vez de dilemas entre lo absolutamente sí y lo absolutamente no, en la realidad solemos encontrar alternativas cargadas de una infinita riqueza de matices y grados. (Cierto es que no pocos adeptos de esas lógicas subjetivizan la gradualidad, la desontologizan; pero, al hacerlo, adoptan una posición metafísica defendible, mas no irrebatible —y, en cualquier caso, opuesta a la concepción de un gradualismo realista, ontológico, como el sustentado en este libro—.) Por su parte, las lógicas paraconsistentes rechazan el equivocado prejuicio de las lógicas clásicas de que toda contradicción es absurda, ilógica. Hay (o al menos cabe lógicamente pensar que hay) contradicciones verdaderas, es decir, verdades mutuamente contradictorias. Pues bien, esta intuición se apuntala en, y se engarza con, la que pone al desnudo la infinita multiplicidad de los grados de verdad o realidad.

Es de esperar que los planteamientos filosóficos aquí presentados de un modo llano, exento del recurso a cualquier notación simbólica, constituirán un motivo, y un acicate, para que muchos lectores se interesen por los trabajos técnicos elaborados en ambas perspectivas citadas, y que aportan poderosos instrumentos de formalización —los cuales propician ulteriores virtualidades investigatorias.

Siendo este un texto destinado a asentar fundamentos, a fundamentar, he preferido sacrificar, cuando resultaba necesario, la meticulosidad y prolijidad, a fin de lograr concisión, claridad y simplicidad relativas. Muchos puntos, pues, reciben en este libro un tratamiento que, siendo correcto —en opinión del autor, claro—, no puede considerarse más que una aproximación, preparatoria de un enfoque ulterior, más minucioso y que lime y rectifique inexactitudes de detalle, cuya enmienda, en este libro, hubiera complicado la presentación en demasía. El lector que desee tomar un contacto mayor y empaparse a fondo de la concepción filosófica —en particular de la concepción ontológica— defendida y propuesta a lo largo y ancho de este libro (la ontofántica) puede leer, además de trabajos especializados del autor, citados en la bibliografía que se encuentra al final de este libro, mi última obra El ente y su ser: un estudio lógico-metafísico, actualmente en vías de publicación. El presente libro puede verse como una introducción o preparación a la lectura de El ente y su ser, que es donde alcanzan madura y minuciosa exposición, sustentación argumentativa y enmarcamiento en la tradición filosófica —de Platón y Aristóteles a Frege y Wittgenstein— las tesis que forman esta concepción que profeso y propongo como solución a los problemas cruciales de la metafísica: la ontofántica. Por otro lado, aunque la lógica no es sino metafísica rigurosamente tratada y expuesta con auxilio de notación simbólica

—de las ventajas de lo cual no cabe hablar en este lugar—, en este libro, por la índole del mismo, sólo hay una escuetísima presentación de la formalización lógica del sistema metafísico propuesto —la ontofántica— en el Anejo 4. Un desarrollo amplio, acompañado de consideraciones filosóficas y de expedientes para allanar el acceso al lector que no sea todavía conocedor de la lógica matemática, será expuesto en el libro, que actualmente estoy escribiendo, Rudimentos de lógica matemática. *La defensa filosófica del sistema de lógica propuesto por el autor y, en general, de la lógica dialéctica (contraditorial y a la vez gradualista) lo haré en otro libro posterior, ya en preparación:* Dialéctica, gradualidad y contradicción.

He querido presentar aquí un libro ameno, atractivo, que interese a cuantos, filósofos o no, son portadores del gusano de la curiosidad acerca de qué es la realidad; en vez de elaborar un texto árido, adusto y descarnado, he multiplicado los ejemplos, que dan vida y lozanía a cualquier discusión filosófica.

Los anejos que figuran al final constituyen un material de lectura y reflexión suplementario que se brinda a los lectores deseosos de ahondar algunos de los puntos abordados en los capítulos precedentes, u otros emparentados con la temática básica del libro. El contenido de esos anejos —por ser de carácter histórico o de controversia— no tenía su lugar propio dentro del cuerpo principal de la obra. Sin embargo, salta a la vista su pertinencia para un esclarecimiento de la problemática ontológica general, *para el adentramiento en el estudio de esta disciplina filosófica. Por ello, he considerado oportuno añadirlos en ese lugar, dejando en claro que cabe prescindir de la lectura de esos anejos, sin menoscabo de la consecución de unos lineamientos generales y claros sobre las cuestiones ontológicas fundamentales.*

En los anejos ha sido menester citar, directa o indirectamente, textos de diversos autores. Mas, como no todas las referencias a esos textos tenían su lugar en la sumaria bibliografía general que figura al final del libro, ha parecido preferible colocar, delante de esa bibliografía, una Lista de Referencias Bibliográficas aparecidas en los anejos. Así, cada vez que el lector encuentre, en lo que sigue, una referencia bibliográfica (cada una de las cuales consiste en la secuencia formada por un paréntesis izquierdo, una letra mayúscula —la inicial del apellido del autor del texto citado—, el signo de dos puntos, un guarismo o número de orden, y un paréntesis derecho), sírvase consultar la susodicha Lista de Referencias.

Quiero expresar mi cordial gratitud a cuantas personas han contribuido, de uno u otro modo, a la germinación y desarrollo de las ideas

expuestas en este trabajo —aunque el resultado de tal proceso se halle, las más veces, alejado de sus puntos de vista respectivos—; en particular, a Julio César Terán, Paul Gochet y Newton C. A. da Costa.

Chozas de la Sierra, agosto de 1981-Quito, marzo de 1982

INTRODUCCION

La ontología es la disciplina filosófica que indaga los problemas generales del ser, de la realidad. ¿Hay problemas generales del ser? ¿Cuáles son? Adentrarnos en una justificación de que se dan tales problemas, y que (algunos de ellos) son los aquí abordados hubiera acarreado un sacrificio del contenido mismo a estudiar, o sea: del planteamiento efectivo de esas cuestiones. Además, la cuestión acerca de si hay problemas ontológicos generales, y de cuáles sean, en parte se va perfilando, junto con una respuesta a ella, a lo largo del estudio de los problemas mismos; y, en parte, no corresponde tanto a la ontología como a otras disciplinas filosóficas —filosofía del lenguaje, teoría del conocimiento—. En vez, pues, de incurrir en un dilatado planteamiento de consideraciones preliminares sobre la posibilidad y licitud de una investigación ontológica, o sobre el ámbito y el alcance de la misma, parece mil veces preferible ir al grano y habérselas, de frente y de golpe, con los problemas ontológicos mismos —sin tener, de otro lado, pretensiones de exhaustividad, por supuesto—. (Por otra parte, también acerca de consideraciones preliminares de ese tenor podría suscitarse, previamente, la cuestión acerca de su posibilidad o licitud, y así hasta el infinito.)

Nuestra investigación es ontológica. Lo que nos interesa es todo lo relativo al 'existir' —qué sea el existir (cuál sea el significado del verbo 'ser' o de su sinónimo 'existir'); qué es aquello de lo que cabe decir

que es o existe; si hay o no sentidos irreducibles de ese verbo 'existir' (o 'ser' cuando éste no es cópula) y del sustantivo derivado 'ente'; qué sea el no-existir, y qué sean los no-existentes —lo que nos hará darnos de bruces con el problema de si el existir se da por grados o no—; si cabría la posibilidad de que no existiera nada; cómo se relaciona la existencia con la referencialidad lingüística; cuáles sean las leyes generales que rigen todo lo existente.

Hay que señalar que esos siete problemas son los que han venido formando el meollo de toda esa indagación filosófica llevada a cabo a lo largo de dos milenios y medio y que se ha denominado 'Filosofía primera', 'Metafísica' o, más tardiamente, 'Ontología'. Esos siete problemas son los que constituían la temática principal de los tratados de metafísica u ontología que se estudiaban en los centros filosóficos de orientación tradicional, en su mayor parte bajo la rúbrica de "metafísica transcendental", que era considerada como lo básico y medular de la disciplina.

Pero esos siete problemas los vamos a estudiar con las técnicas de análisis, de dilucidación, de argumentación descubiertas por la filosofía analítica. Vamos así a explotar la obra llevada a cabo en las investigaciones ontológicas de Frege, de Russell, de Quine, de Rescher, de G. Bergmann, de H. Hochberg, de P. Geach, de A. Plantinga, de David Lewis, de K. Lambert, de J. Hintikka, de M. Slote, de R. Gale, de R. Chisholm, de R. Grossmann, de A. Church, de H. N. Castañeda, de L. Linsky, de Milton Munitz, de S. Kripke, de Richard Routley, de Bas van Fraaassen, de M. Cresswell, de N. Goodman, de P. F. Strawson, de R. M. Martin, de Donald Davidson, de P. Butchvarov, de A. Prior, de M. Loux, de D. Wiggins y de tantos otros filósofos. Sin embargo, constituyendo este texto un planteamiento de los problemas ontológicos, no nos vamos a detener en reseñar las posiciones de unos u otros autores, ni vamos a entregarnos a discusiones pormenorizadas de las mismas. Nuestro enfoque es sistemático, no histórico. Si mencionamos quiénes han defendido un punto de vista u otro en lo tocante a los problemas abordados, ello será de pasada. Lo que aquí nos interesa no es la erudición, no es saber quiénes han dicho eso o aquello, sino, simplemente, considerar el problema mismo y sopesar qué argumentos haya a favor o en contra de cada solución alternativa. Aquello a lo que aspiramos es una intelección de lo real en general, del existir.

Por otro lado, como todo libro que pretende ser una obra de adentramiento filosófico genuino y fecundo, un texto así debe presentar posiciones alternativas y encontradas, con los argumentos que respectivamente avalen a unas u otras. Pero debe también, por sobre eso, expo-

ner la concepción filosófica del propio autor, y apuntalarla con argumentaciones sólidamente construidas, y así proponer a los lectores una concepción coherente fruto de un determinado filosofar racional en torno a los problemas ontológicos fundamentales; un filosofar vivo y no acabado, sino que continúa en pos de ulteriores logros investigatorios.

Vamos a explicar el sentido de algunas expresiones que aparecen en esta obra con cierta frecuencia.

Por 'coherencia' de un sistema (de una teoría) se entiende que ese sistema sea sólido, o sea: que posea ciertos axiomas y reglas de inferencia, en virtud de los cuales se pueden probar teoremas, pero sin que pueda demostrarse como teorema cualquier fórmula sintácticamente bien formada.

Por el contrario, se dice de un sistema que es endeble o trivial si carece por completo de solidez, o sea: si cualquier fórmula sintácticamente bien formada según las reglas sintácticas del mismo es, a la vez, un teorema demostrable en el sistema. Un sistema endeble o trivial carece de interés, porque cualquier enunciado será verdadero, de suerte que todo podrá —según él— afirmarse. Tener un sistema así nos llevaría a no necesitar abrir la boca para hablar, toda vez que, fuera lo que fuese lo que estuviéramos yendo a decir, sería verdadero, de suerte que podríamos ahorrarnos el esfuerzo, por ser inútil. Cualquier combinación de expresiones, con tal de que fuera sintácticamente correcta, sería considerada como verdadera —si adoptáramos un sistema endeble o trivial.

Así pues, un sistema endeble es un sistema incoherente. Y un sistema que escapa a la endeblez o trivialidad es un sistema sólido, es decir: coherente.

Por 'lógica clásica' se entiende la lógica bivalente verifuncional. Es bivalente una lógica que postule dos únicos valores de verdad juntamente exhaustivos y mutuamente exclusivos: lo absolutamente verdadero y lo absolutamente falso. Y es verifuncional una lógica tal que, dado un enunciado cualquiera, si ese enunciado tiene un valor de verdad determinado, la lógica en cuestión asigna a la negación del enunciado un valor de verdad también determinado —determinado unívocamente en función del valor de verdad del enunciado dado—. La lógica clásica es la única lógica que es, a la vez, bivalente y verifuncional: dado un enunciado cualquiera, si éste tiene el valor de verdad absolutamente verdadero, *la lógica clásica le asigna a su negación el* absolutamente falso, *y viceversa. Hay también lógicas no clásicas que no son verifuncionales; pero no nos ocuparemos aquí de ellas, por interesarnos poco lo que se puede conseguir sacrificando la verifuncionalidad, a*

nuestro juicio correcto. En cambio, propugnaremos, frente a la lógica clásica, una lógica verifuncional también, pero multivalente —con muchos valores de verdad intermedios.

Por 'regla del modus ponens*' entenderemos la regla de inferencia que de un par de premisas "Si (es que) p, entonces q" y "p" permite concluir "q" (y eso para cualquier oración que se coloque en el lugar de "p" y para cualquier oración que se coloque en el lugar de "q"). No se olvide que "Si (es que) p, entonces q" equivale a "p sólo si (es que) q", pese a que tal equivalencia no es vista de inmediato por todos los principiantes en lógica o en análisis lingüístico; a veces algunos estudiantes son confundidos por la posición de la partícula 'si'. Pero, cuando uno se fija más, se percibe con claridad la equivalencia en cuestión. Lo que "si p, entonces q" dice es que no sucede p sin que suceda q; que, o bien es del todo falso que suceda que p, o bien sucede que q. Y eso mismo es lo que dice "p sólo si (es que) q": "p sólo si q" dice que, suponiendo que suceda que p, sucede también que q; o sea: que, si sucede que p, es que también sucede que q; es decir: que, si p, entonces q.'*

Lo que el modus ponens *permite es, pues, concluir la apódosis de una oración condicional siempre y cuando tengamos como premisas tanto la oración condicional misma como su prótasis.*

Definamos, por último, otras dos reglas de inferencia. Una de ellas es la regla de generalización existencial, que es la regla que, de una premisa dada que contenga un nombre (u otra expresión designadora, como un pronombre terciopersonal 'él', 'ella', 'ello', o una descripción definida —es decir: una expresión del tipo 'la cosa que...'—), permite concluir 'Hay algún ente tal que...', colocando, en vez de los puntos suspensivos, el resultado de reemplazar en la premisa el nombre (u otra expresión designadora) en cuestión por la expresión 'ese ente'. Un ejemplo de aplicación de la regla de generalización existencial es el concluir 'Hay algo que es una colonia norteamericana' de 'Puerto Rico es una colonia norteamericana'.

La regla de instanciación universal es la que, de una premisa de la forma 'Todo ente es tal que...' permite extraer cualquier conclusión que resulte de reemplazar, en la oración concreta que se ponga en lugar de los puntos suspensivos, la expresión 'ese ente' por un nombre propio u otra expresión designadora (pronombre terciopersonal o bien descripción definida). Una aplicación de la regla es el paso de 'Todo ente tiene alguna causa o razón suficiente' a 'La lucha revolucionaria en Africa tiene alguna causa o razón suficiente'.

Para concluir esta introducción, conviene aclarar algunas abrevia-

turas que podrán aparecer en este texto, y que al lector familiarizado con otras obras del autor ya le serán familiares:

'e. d.'	*abrevia*	*'es decir'*
'ssi'	*abrevia*	*'si, y sólo si'*
'p. ej.'	*abrevia*	*'por ejemplo'*
'e. e.'	*abrevia*	*'esto es'*

Deseo advertir al lector que el Apéndice que figura después de los nueve capítulos de esta obra forma parte del cuerpo principal de la misma, y no debe considerarse como un anejo. Muchos de los problemas abordados en varios capítulos (particularmente en los capítulos I, IV, VI y VIII) reaparecen bajo una luz muy esclarecedora en dicho Apéndice. (Por ello, no debe considerarse coronada la lectura de las partes respectivas de este libro más que cuando se haya leído el Apéndice.) Así, el Apéndice reconsidera los problemas aludidos bajo un prisma terminológicamente más cercano a planteamientos ampliamente aceptados en la filosofía analítica de nuestros días (como los de Hintikka, Montague, D. Lewis, Plantinga, Cresswell). Eso hace que quienes, estando más o menos habituados a caminar por esos derroteros u otros similares, deseen escrutar y discutir las tesis (ontofánticas) defendidas en este libro, harán bien en no descuidar las consideraciones expuestas en el Apéndice, y en examinar el aparente viraje (en el fondo, terminológico) que allí se apunta. (Parece, empero, prematuro indicar ahora cuáles son esos problemas. Quizás algún lector encontrará provechoso, con todo, el empezar la lectura por el Apéndice.)

DILUCIDACION DEL SIGNIFICADO DEL VERBO 'EXISTIR'

1. LEGITIMIDAD DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL VERBO 'EXISTIR'

Todo el mundo está de acuerdo en que existir es hacer algo de suma importancia: existir o no existir, ése es el problema. Pero ¿qué es, exactamente, eso de existir? ¿Qué entendemos por el verbo 'existir'? ¿Qué se quiere decir, qué es lo que se *significa,* al afirmar de algo que existe?

Ante esta cuestión —como ante cualquier otro problema que haya interesado a los filósofos—, unos han tratado de responder de un modo o de otro; otros, en cambio, han querido obviar el problema, diciendo, o bien que carece de interés —toda vez que, según ellos, qué se entienda en el habla común por 'existir' o por cualquier otra palabra es algo que no ofrece interés más que para el lingüista, esto es: para quien se consagra al estudio del lenguaje natural—; o bien, incluso, que carece de sentido —alegando, tal vez, que las nociones de "querer decir" o de "significar" son tan confusas como la de "existir", o que el verbo 'existir' tiene múltiples significados o, mejor, usos diferentes.

No podemos desentendernos de la cuestión sobre el significado del verbo 'existir' (y de las palabras relacionadas como 'existencia', 'inexistencia', 'existente'). Esta cuestión tiene sentido e interés.

Tiene sentido. En efecto, aunque fuera cierto que dicho verbo tuviera varios significados, ello sólo nos llevaría a formular adecuadamente la pregunta: se trataría de saber cuáles son los significados de la

palabra, y en función de qué factores o variables contextuales aparece uno u otro de ellos.

Por otro lado, el esclarecimiento de qué se entienda por 'entender' o por 'significar' o por 'querer decir' es independiente del esclarecimiento de qué se entiende por 'existir'. Si sólo tuviera sentido la pregunta por el significado de una palabra (o sea: la pregunta acerca de qué se entiende, qué se quiere decir, al enunciar una oración que contenga a la misma) una vez que hubiera sido previamente dilucidado qué es el entender, o el querer decir, entonces muchos problemas genuinos podrían ser arrinconados como pseudoproblemas. Pero el esfuerzo por aclarar los significados de las palabras, por lograr paráfrasis —aunque sean aproximadas, pero que sirvan para divisar mejor lo que se quiere vehicular— es un procedimiento común, al que acuden —y fundadamente— tanto el hombre de la calle como el investigador.

Tampoco es fundada la alegación de que el problema acerca de qué se entiende con el verbo 'existir' carece de interés científico o sólo compete al lingüista. Porque todo nuestro pensamiento científico está acuñado en el lenguaje natural; las afirmaciones de los investigadores son sólo un fragmento del habla engendrada a partir de las reglas de lenguas naturales. El esclarecimiento de los significados de palabras-clave de la lengua natural que aparecen profusamente en los propios textos científicos forma parte, por consiguiente, de la dilucidación del contenido de la ciencia.

Un investigador que sólo se ocupe del contenido de determinadas ciencias particulares puede soslayar cuestiones generales, que interesan a todas las ciencias, como son las que se interrogan acerca del significado de palabras de uso común que también aparecen en los textos o mensajes científicos. En cambio, el filósofo ha de plantearse esos problemas si no quiere desertar de su puesto.

Y, por otro lado, tampoco cabe desembarazarse del problema aduciendo que se trata de una cuestión sobre el lenguaje natural, el cual dizque está radicalmente mal hecho, por lo cual el científico lo suplantaría —o debería suplantarlo— con otro lenguaje, artificialmente construido (aunque tal vez conformado por signos que tengan el mismo sonido o la misma figura que los de alguna lengua natural determinada). Esa posición suscita graves dificultades, a saber: por un lado, todo parece indicar que el grueso de los textos científicos está expresado en un fragmento —o, a lo sumo, en un subsistema o dialecto— de la lengua natural, y que sólo marginalmente acuden a simbolismos o formalismos especialmente diseñados. Por otro lado, esos sistemas formales de expresión sólo pueden construirse a partir de la lengua na-

tural, y sólo pueden llegar a entenderse traduciéndose lo en ellos dicho a expresiones de la lengua natural, por más desviantes que tales traducciones puedan resultar desde el punto de vista de las normas *estilísticas* de la lengua natural en cuestión.

(Y no se objete que eso sólo se refiere a la génesis del dominio de un lenguaje formalizado; porque, de ser radicalmente vicioso el camino —la lengua natural—, nada garantiza que vaya a ser correcta la meta que *sólo* ha resultado posible alcanzar caminando por él.)

(Además, la relación entre las notaciones simbólicas y los idiomas naturales parece ser una relación un tanto compleja; no es la relación entre dos lenguajes ajeno el uno al otro; hasta cierto punto, puede considerarse a las notaciones simbólicas como escrituras que representan a la lengua natural hablada de un modo más fiel a *algunos* rasgos de la misma que el propio de las escrituras alfabéticas o similares —las cuales sólo imperfectísimamente representan fenómenos prosódicos, como la pausa y la entonación, que vienen a ser, en cierto sentido, como restablecidos en la notación simbólica—.)

En todo caso, y sea de ello lo que fuere, si fuera cierto que la ciencia está expresada en un lenguaje artificialmente diseñado, como en *ese* mismo lenguaje científico aparece el verbo 'existir' (u otro verbo con la misma figura), una dilucidación de la ciencia no podrá ser satisfactoria más que si esclarece —en el lenguaje de la ciencia o, si se quiere, en un metalenguaje del mismo— qué se quiere vehicular con el uso de tal verbo.

Así pues, la cuestión acerca de cuáles sean las relaciones que se dan entre la lengua natural y las "lenguas" formales es una cuestión aparte de si el esclarecimiento del significado de la palabra 'existir' tiene interés científico.

(El argumento que precede podría contrarrestarse usando —para la expresión de las teorías científicas— lenguas artificiales en las que no figure ninguna palabra como el verbo 'existir' ni nada que pueda ser considerado, fundadamente, como una "traducción" del mismo. De momento, sin embargo, no discutiremos esa alternativa, que comporta graves inconvenientes.)

En todo caso, el intento de dilucidación que haremos aquí, partirá del supuesto de que no hay ninguna brecha infranqueable entre la lengua natural y la lengua del científico; que el investigador hace ciencia en la propia lengua natural o, por lo menos, en una lengua cuyos mensajes son traducibles a mensajes de la lengua natural —más o menos forzados, tal vez— y a la cual son traducibles muchos mensajes de la lengua natural —aquellos acaso que se enuncien en determinados

contextos, utilizando un vocabulario posiblemente empobrecido y sin atenerse a las normas estilísticas usuales, antes bien ajustándose a procedimientos deliberados de regimentación—.

Otra objeción en contra del interés filosófico de la dilucidación que queremos emprender estriba en señalar —así lo han hecho los neopositivistas— que sólo tienen interés, o incluso sentido, discusiones o planteamientos de problemas que sean zanjables, e. d. tales que, o bien pueda demostrarse la verdad de la solución que uno proponga a partir de principios y reglas de pura lógica (y, en ese caso, trátase de enunciados analíticamente verdaderos), o bien pueden aducirse a favor de esa verdad datos empíricos específicos que no avalarían la verdad de una solución alternativa (p. ej., porque la solución que uno propone entraña lógicamente la verdad de esas constataciones empíricas, la cual, sin embargo, no es lógicamente entrañada por soluciones alternativas). Naturalmente, no es éste el lugar idóneo para entrar en discusión detallada sobre ese punto de vista, ya que se trata de un debate que tiene su lugar propio en la teoría del conocimiento, no en ontología. Con todo, sí cabe señalar que la dicotomía entre enunciados analíticos y sintéticos es sumamente discutible —como acertadamente lo han mostrado Quine y otros autores—, y que todo enunciado puede ser, directa o indirectamente, en unión solidaria con un conjunto más amplio de enunciados, sometido al tribunal de la experiencia (lo que comparece ante tal tribunal no es nunca un enunciado aislado, sino todo un conjunto de enunciados engarzados de manera más o menos sistemática). Así pues, también las respuestas que quepa brindar al problema que vamos a debatir en este capítulo pueden afrontar el tribunal de la experiencia; sólo que, claro, no en aislamiento, sino como elementos de un conjunto amplio de enunciados. Porque esas respuestas adquieren su pertinencia, su justificación, como miembros de una conceptualización global de lo real que incluya una amplísima gama de enunciados tanto del saber común y vulgar como de las ciencias particulares; y esa conceptualización global es lo que se somete al tribunal de la experiencia —e. d., es ella lo que debería sufrir reajustes, en unos u otros lugares, ante una experiencia que se mostrara recalcitrantemente incompatible con ella—.

Por último, puede objetarse en contra de la indagación que nos proponemos —acerca del significado del verbo 'existir' y de expresiones afines— que esa indagación no es ontológica, sino (meta)lingüística. Pues bien, tampoco es eso cierto. Porque investigar cuál sea el significado del verbo 'existir' es lo mismo que investigar qué sea el existir (qué sea eso de existir); y esta investigación es la más importante que

puede proponerse la ontología: en qué consiste eso de existir, qué es lo que atribuimos a un ente cuando decimos que existe. Además, el asunto dista de ser baladí. Y, utilizando un argumento *ad hominem* (con respecto, eso sí, a cualquier ser humano), cabe señalar que, si nos preocupa existir o no existir, lo primero que parece natural preguntarse ante esa cuestión de *ser o no ser* es qué es, en qué consiste, eso de ser, e. d. eso de existir (tomando el verbo 'ser' en su acepción no predicativa, sino justamente existencial).

2. RESPUESTA ESCOLASTICA: SOLO PUEDE DEFINIRSE 'EXISTIR' NEGATIVAMENTE

La actitud más usual frente a la cuestión acerca del significado del verbo 'existir' ha sido la de que no puede darse a la misma ninguna respuesta positiva, toda vez que no podría analizarse el significado de esa palabra en otros más simples. Así pues, sólo cabría tomar la palabra 'existir' como un término primitivo (o sea: *no* definido a partir de otros); y, todo lo más, dar una respuesta *negativa* en el sentido de decir de qué es negación la existencia (e. e.: qué se está implícitamente negando al atribuir existencia a algo), o —alternativamente— una respuesta por exclusión, consistente en decir de qué tipo de predicaciones difiere la predicación de existencia. Y, en el marco de esa actitud, se solía decir (y ésa es la posición de los escolásticos): predicar existencia de algo es decir que ese algo se halla *fuera de la nada;* y esa predicación de existencia difiere de las predicaciones *quiditativas,* en las que se trata de determinar la quididad de un ente, e. e.: qué es ese ente, cuáles propiedades tiene; mientras que la predicación de existencia responde, no a la pregunta acerca de *qué sea* el ente en cuestión, sino a la pregunta acerca de *si* el ente en cuestión *es.*

El supuesto en que se basa ese enfoque escolástico es el de que los únicos esclarecimientos positivos de significado que son posibles son definiciones explícitas, o sea: equivalencias entre una palabra (el *definiendum*) y un sintagma (el *definiens*) (un sintagma es una concatenación de palabras que sea sintácticamente bien formada y que sea susceptible de ocupar alguna función determinada en los enunciados); y, en esa equivalencia, el sintagma expresaría la intersección de dos propiedades, una de las cuales sería el género próximo, siendo la otra la diferencia específica.

Mas ese supuesto es gratuito, y aun erróneo. Hay otros procedimientos viables para esclarecer los significados de las palabras. Uno de ellos es el de la definición "en uso", o sea: no explícita. Se define una expresión "en uso" si se da una regla para reemplazar cada oración que contenga alguna ocurrencia de esa expresión por otra oración en la que ya no aparezca tal expresión. Definiciones en uso las hay de diversos tipos. Uno de ellos es el que se usa en la lógica moderna, donde, p. ej., cabe definir "en uso", la partícula 'o' como sigue: para cualquier oración "p" y cualquier oración "q" dadas, la oración "p o q" puede ser sustituida por la oración: "No: ni p ni q".

Por ello, si se pudiera proponer algún tipo de definición en uso para el verbo 'existir', el significado de éste se habría esclarecido sin necesidad de ofrecer ninguna definición explícita.

La posición escolástica según la cual el significado de 'existir' sólo puede determinarse negativamente comporta, además de fundarse en un supuesto equivocado, el inconveniente de no decir de la existencia lo que es, sin tampoco decir, empero, todo lo que no es. (Porque si, al definir algo "negativamente", se dice todo lo que ese algo deja de ser, entonces, aunque de modo demasiado largo —y, en esa medida, no satisfactorio— se acabaría por decir qué es, al fin y al cabo: ese algo es todo lo que no es ni... ni... ni... ...). Pero como las propiedades diferentes del existir son innumerables, a nadie le está dado enumerarlas todas; y, por ello, no es posible decir en un enunciado —ni siquiera en un enunciado de longitud o duración infinita— todo lo que el existir no es.

Con respecto a la afirmación según la cual el existir es aquello al predicar lo cual de un ente no se responde a la pregunta sobre qué sea ese ente (sino a la pregunta sobre *si* el ente en cuestión es o existe), esa delimitación presenta dos serias dificultades. En primer lugar, es circular (el verbo 'existir' —o su sinónimo 'ser' usado de modo no predicativo— aparece en la cláusula en la que se estipula la delimitación). En segundo lugar, la pregunta acerca de qué sea un ente es bastante ambigua, y se desambigua por el contexto; en determinados contextos, una atribución de existencia puede ser una respuesta —parcial— a una pregunta acerca de qué sea un ente. Agrupemos a los reyes en reales, como el rey Alfredo, e irreales, como el rey Arturo; luego cabe preguntar: Y el rey José ¿qué es?; y el rey Minos ¿qué es? A la primera pregunta cabe responder que el rey José es real o existente; a la segunda, que el rey Minos es irreal o inexistente.

Por último, hay que señalar que decir que la existencia es el estar fuera de la nada es incurrir, asimismo, en definición circular, pues la

nada es lo inexistente; así, lo que sería correcto es decir que la existencia es el complemento de la inexistencia, o sea, el complemento del complemento de la existencia. La definición es, pues, no sólo circular, sino banal.

3. LA RESPUESTA DE GOTTLOB FREGE

Otro intento de dilucidación que se ha efectuado con respecto al significado de la palabra 'existir' es el de Gottlob Frege. Según el eminente filósofo alemán, la existencia no es una propiedad que quepa atribuir o rehusar a individuos, porque, cuando se dice, p. ej., 'La segunda luna de la Tierra no existe', es obvio que no hay ningún objeto que sea una segunda luna de la Tierra y del cual sea cierto que él es inexistente. Ahora bien —arguye Frege—, si la existencia no puede negarse de ningún individuo, tampoco entonces puede afirmarse de ningún individuo. Luego, como —a todas luces— las afirmaciones de existencia sí tienen sentido, lo que en esas afirmaciones se dice no es lo que parece estarse diciendo. A primera vista —prosigue Frege—, 'Gedeón come' y 'Gedeón existe' son afirmaciones del mismo tipo, afirmaciones en las que algo se atribuye a Gedeón. Pero en verdad no es así, pues, mientras que la primera sí atribuye algo a Gedeón, la segunda no lo hace —como se ve, según Frege, al enunciar oraciones negativas correspondientes: suponiéndolas ambas verdaderas, la oración 'Belial no perdona' y 'Belial no existe' serían claramente asimétricas; la primera negaría de Belial la propiedad de perdonar; la segunda no negaría nada *de Belial,* pues —por hipótesis— no habría ningún ente que fuera designado por el (pseudo) nombre 'Belial'.

Entonces, ¿qué se significa al proferir un enunciado de existencia? Frege contesta que se atribuye cierta propiedad (de segundo orden) no al individuo nombrado por el sujeto de la oración —si es que lo hay—, sino a la propiedad de ser tal objeto. Así, al decir —respondiendo acaso a una pregunta de un escolar aún no ducho en historia— sobre si Jomeini es real 'Jomeini existe' lo que se afirma es lo expresado por esta otra oración: 'La jomeinidad es una propiedad no vacía'; e. d.: 'La jomeinidad es una propiedad poseída por algún ente'. Al decir 'Jauja no existe' se estaría diciendo —según Frege— que la jaujalidad (la propiedad de ser Jauja) es vacía (o sea: es tal que ningún ente la posee).

La posición de Frege es sumamente ingeniosa, pero va en contra de hechos que parecen evidentes. Según lo reconoce el propio Frege, a primera vista 'Singapur existe' es del mismo tipo que 'Singapur prospera'; al decir lo primero, estamos hablando de Singapur, estamos atribuyendo algo a esa ciudad-Estado. Se puede decir —con sentido y verdad—: 'Hay muchas cosas verdaderas de Singapur, y una de ellas es que existe'. (Esta oración podría insertarse, muy adecuadamente, en una conversación interesante y que el lector puede imaginar.) Reparemos, por otro lado, en la afirmación cartesiana 'Pienso, luego existo'; de ser justa la concepción de Frege sobre el verbo 'existir', lo que Descartes estaría diciendo es 'Pienso, luego la propiedad de ser yo [= la propiedad de ser Descartes, la cartesialidad] es no-vacía'; pero eso es de lo más inverosímil.

Así pues, a menos que haya argumentos contundentes que prueben lo contrario, las apariencias indican que la existencia, de ser algo, sí es una propiedad que cabe atribuir a individuos, en general a todo lo que existe.

Pero, felizmente, el argumento aducido por Frege no es irrefutable. En primer lugar, porque, aun en el caso de que fuera cierto que, de ser la existencia una propiedad de individuos, cada negación de existencia debiera ser absurda, aun así no se sigue de ello que cada afirmación de existencia debiera ser también absurda en ese caso; porque hay muchas oraciones afirmativas verdaderas cuyas negaciones son absurdas, o viceversa. Así, la oración: 'Cada ente es, hasta cierto punto por lo menos, idéntico consigo mismo' es a todas luces verdadera; su negación es absurda: es el enunciado 'Hay algún ente que no es en absoluto idéntico consigo mismo'.

Por otro lado, aunque fuera cierto lo que arguye o supone Frege (a saber: que, si la existencia es una propiedad atribuible con sentido y verdad a individuos, la inexistencia debe serlo también, e. d. que debe haber individuos de los que pueda decirse, con verdad, que ellos no existen), aun así no se deduce ningún absurdo. Todo lo que se deduce es que hay contradicciones verdaderas. En efecto: si algún ente es inexistente, ese ente debe ser, también, existente —para ser ese ente que es, para ser algo—; luego será, a la vez, existente e inexistente. Pero, aunque eso es contradictorio, no es absurdo, pues hay múltiples contradicciones verdaderas. Hay que distinguir, en efecto, contradicción y *super*contradicción. Una contradicción es una fórmula del tipo "p y no-p" (para algún enunciado "p"). Una *super*contradicción es un enunciado del tipo "p y no es *en absoluto* cierto que p" o sea: "p y es de todo punto falso que p".

Si cada supercontradicción es absurda, mientras que *no toda* contradicción lo es, ello se debe a que una misma cosa puede poseer propiedades mutuamente contradictorias; lo que pasa es que, normalmente, sólo poseerá una de ellas en aquella medida en que no posea la otra. Alguien puede ser, a la vez, generoso —en alguna medida— y tacaño —en alguna medida también—; lo que normalmente nadie puede ser es sumamente generoso y sumamente tacaño a la vez. Una supercontradicción estaría diciendo que algo tiene lugar (hasta cierto punto) y, a la vez, que no tiene lugar en absoluto; mientras que la contradicción puede darse porque hasta cierto punto o grado algo sea de un modo y, hasta cierto punto o grado también, sea de modo opuesto, una supercontradicción —en cambio— no puede darse en absoluto, pues, de darse, algo sucedería en algún grado de un cierto modo a la vez que no sucedería, *en ningún grado* en absoluto, de dicho modo.

Oraciones existenciales negativas que son verdaderas hasta cierto punto y falsas también hasta cierto punto (lo mismo que sus correspondientes afirmativas) son 'La amistad entre Rimbaud y Verlaine no existe', 'La belleza de Estambul no existe', 'La perspectiva de éxito del plan de la OUA para el Sájara Occidental es inexistente'. En general, ése es el caso con respecto a cosas que no son ni completamente reales ni completamente irreales. Y hay infinidad de cosas que no son ni del todo irreales ni del todo reales.

Podríamos, para cerrar este acápite, exponer sumariamente así nuestra crítica de la concepción fregeana de la existencia.

I. *Crítica de los motivos* que llevan a Frege a propugnar tal concepción. Aquí cabe exponer los puntos siguientes:

1) No es forzoso —contrariamente a lo que supone Frege— que, para que sea afirmable con verdad, respecto de al menos un ente, que ese ente tiene una propiedad, también haya de ser afirmable con verdad de algún otro ente que éste carece de tal propiedad. Lo que lleva a Frege a tal error es el principio del contraste, que también descarrió a Aristóteles —vid. capítulo II— y a Wittgenstein, en el *Tractatus*, y a muchos otros autores, en particular los filósofos lingüísticos de la escuela de Oxford. Pero es erróneo e infundado ese principio del contraste —que consiste en sostener que, para que se vehicule algo con una afirmación, lo que en la oración se afirme del sujeto debe ser una propiedad no universal, una propiedad con contraste, pues, de no, no se determinaría, con esa afirmación, perfil alguno de las cosas, ni se transmitiría, por ello, información—; lo que conduce a tal equivocado principio es la confusión de la *semántica*, que se ocupa de las condiciones de verdad, únicamente, con la *pragmática*, que se ocupa de las

condiciones de pertinencia comunicacional de las oraciones según los tipos de contextos. Y es cierto que, una vez que sabemos que una propiedad es universal, puede perder interés —y, por ende, pertinencia comunicacional en los más contextos— el predicar esa propiedad de algún individuo; mas ello no hace perder verdad a tal predicación.

2) Aun suponiendo que fuera cierto el principio del contraste, lo único que se deduciría es que, para que la existencia sea una propiedad de individuos, debe ser verdadera alguna negación de existencia; pero, como es verdadera cada afirmación de existencia, resultaría que alguna negación de existencia sería, a la vez, falsa (por ser verdadera la afirmación de existencia que ella niega) y verdadera. Pero, en virtud del darse, como se dan, grados de existencia, y del principio de que lo existente en algún grado es existente (principio de apencamiento —que más tarde estudiaremos—), de modo que, asimismo, lo que es en algún grado inexistente es inexistente, resulta que hay enunciados existenciales a la vez verdaderos y falsos.

II. *Crítica del contenido mismo* de la concepción fregeana.

1) Esa concepción conlleva un divorcio excesivo, doloroso e innecesario con la superficie de la lengua natural (en la que parecen ser de la misma índole gramatical las oraciones 'Zumalacárregui guerrea' y 'Zumalacárregui existe').

2) Esa concepción entraña un planteamiento de los universales (propiedades o clases) según el cual hay universales *totalmente* vacíos. Pero, si bien la concepción que de los universales vamos a proponer en el capítulo IV es realista, como la de Frege, se aparta de ella en lo siguiente: la concepción de Frege es de un realismo exagerado, en la medida en que, para él, el universal existe independientemente de los entes que bajo él caigan, independientemente, pues, de que haya o no algo que bajo él caiga. En cambio, según el realismo ontofántico de los universales —que es la concepción que propondremos en el capítulo II—, cada universal existe en, con y por los entes que bajo él caen, los entes que lo ejemplifican, o sea: que son miembros de él. Luego, si no existe en absoluto Merlín, entonces no existe en absoluto la merlinidad, la propiedad de ser Merlín; pero, de no existir, no podría decirse que es vacía tal propiedad. Y, entonces, fallaría la solución fregeana que comentamos. Por eso se ve llevado Frege a concebir a una clase como independiente de sus miembros, de qué miembros tenga y hasta de que tenga o deje de tener miembros. (Nuestra concepción ontofán-

tica tropieza, por su parte, con una dificultad: si cada clase existe tan sólo en la medida en que tiene a lo menos algún miembro, ¿cómo es que hay, para cualesquiera dos clases dadas, una intersección de ambas, que también es una clase? La solución es el principio de gradualidad —cf. infra, capítulo IX.1.)

3) La concepción de Frege es *implícitamente* circular, porque, para que uno (un no iniciado) llegue a entender qué es el que sea no-vacía una propiedad (y, alternativamente, el que sea vacía) es menester explicarle que es no vacía cualquier propiedad tal que *hay* (=existe) a lo menos un ente con tal propiedad (y que es vacía una propiedad, ssi no existe ente alguno con tal propiedad). Claro, la circularidad no se da dentro de la teoría de Frege, puesto que, para él, se puede tomar 'no vacío' como término primitivo. La circularidad aparece a la hora de dilucidar —para los que quieren encontrar una vía de acceso a tal concepción— el sentido de la expresión 'no vacío'. Y, si bien el 'existe' que aparece en esa dilucidación es cuantificacional, tal 'existe' cuantificacional está estrechamente emparentado con el 'existe' predicativo —cf. capítulo II.3 y capítulo III.1.

Permítaseme explayarme en la segunda de esas tres objeciones: la concepción de Frege acerca de en qué consiste el existir, o de cuál es el sentido del verbo 'existir', comporta la desventaja adicional de requerir que haya propiedades *totalmente* no vacías, e. e., propiedades que carezcan *por completo* de miembros, e. d., de entes que las ejemplifiquen. Así, p. ej., supongamos la verdad del enunciado 'Zalacaín no existe'. Según Frege, ese enunciado abrevia a 'la zalacainidad [= la propiedad de ser (idéntico a) Zalacaín] es vacía'. Pero, ¿cabría —según el enfoque fregeano— que esa propiedad fuera vacía sólo hasta cierto punto, sin serlo totalmente? No, porque, de ocurrir eso, también sería, hasta cierto punto, no-vacía, y, entonces, tendríamos una contradicción (sería a la vez vacía y no vacía, lo uno y lo otro, eso sí, tan sólo hasta cierto punto; véase a este respecto VIII.3, donde se expone la regla de apencamiento que permite concluir la verdad (a secas) de un hecho de la premisa según la cual ese hecho es verdadero por lo menos hasta cierto punto). Y Frege rechaza —ya lo hemos visto— cualquier contradicción como algo absurdo; de no ser por tal rechazo, se desmoronaría su argumento en contra de que la existencia se predique de los individuos.

Ahora bien, ese enfoque es difícil de admitir porque conlleva que el universal —la propiedad en cuestión— no existe con, por, ni en el, o los, entes que lo ejemplifiquen. Mas, como lo veremos en II.6, sólo son razonablemente admisibles aquellos universales cuya existencia se

dé con, por y en la de los entes que los posean o ejemplifiquen: igual que sólo hay felicidad en la medida en que haya seres felices, donde y cuando los haya, y que, de existir, existe en ellos; del mismo modo, si existe la zalacainidad, ésta existe con, por y en algún ente que la ejemplifique, e. e., con, por y en Zalacaín. Mas, para Frege, si existe la zalacainidad, e. e., es no-vacía la propiedad de ser (un ente idéntico a) la zalacainidad; de no ser por tal supuesto se derrumbaría toda su concepción del existir: en efecto, estriba ésta en sostener que la verdad de un enunciado existencial negativo, "x no existe", es la del enunciado que dice, de la propiedad de ser (un ente idéntico a) x, que esa propiedad es vacía, y ese enunciado conlleva, lógicamente, que hay algo que es, ni más ni menos, la propiedad de ser x; e. d., conlleva la existencia de tal propiedad.

Así pues, la solución fregeana del problema que nos ocupa conduce a un hiperrealismo de los universales que resulta poco atractivo, en la medida en que postula propiedades flotantes, sin anclaje alguno en entes que posean tales propiedades.

4. IDENTIDAD DE CADA ENTE CON SU RESPECTIVA EXISTENCIA

Parece, pues, que ni la solución escolástica ni la de Frege son satisfactorias. Exploremos, entonces, otra ruta de la que fueron pioneros —no sin inconsecuencias, en las que no cabe entrar aquí— Occam, Juan Buridán, Hume, Kant (en su período precrítico) y Brentano. Se trata de *la concepción redundancial de la existencia.* Según esta concepción, no se añade ni se quita nada al proferir el verbo 'existe': de suerte que lo dicho con el enunciado 'Haití existe' es lo dicho al proferir el nombre 'Haití'. De ahí que la existencia de Haití —que es lo mentado al enunciar 'Haití existe'— sea lo mismo que Haití —lo mentado al pronunciar el nombre 'Haití'—.

Esta concepción puede expresarse con mayor rigor como sigue. Empezamos por definir lo que es *función característica de una propiedad:* es una relación que se da entre cualesquiera objetos en general, por un lado, y diversos grados de verdad, por otro; de tal modo, sin embargo, que, a cada objeto que posea la propiedad en cuestión lo relaciona con el grado de verdad en que la posee; y a un objeto que no posea en absoluto la citada propiedad no lo relaciona con nada.

A cada propiedad le corresponde su función característica. Pensemos ahora en cuál sea la función característica de la existencia. Pues bien: la respuesta a proponer —en el marco de la concepción redundancial de la existencia— es que la existencia tiene como función característica la relación de identidad, o sea: aquella relación que asocia cada ente consigo mismo y nada más que consigo mismo.

Conocer la función característica de una propiedad y saber que lo es, equivale a conocer la propiedad. (Tal conocimiento, desde luego, es imperfectísimo en el hombre.) Por ello, conocer la existencia equivale a conocer la relación de autoidentidad y saber que es la función característica de la existencia.

La objeción que puede esgrimirse contra esta propuesta es que, de ser así, cada ente sería un grado de verdad, puesto que a cada ente le corresponderá un grado de existencia, el cual no será otra cosa que ese mismo ente en cuestión. Tal consecuencia puede parecer chocante, pero, de hecho, resulta perfectamente aceptable una vez que uno medita en ella. En efecto: un ente no puede contener nada más que ser, o sea: realidad, verdad; y el ser sólo puede diferenciarse por los grados diversos de participación. Lo que pasa es que los grados de verdad o existencia no están linealmente ordenados, o sea: no es cierto que, de dos entes cualesquiera que sean diferentes, quepa o bien afirmar que el primero es más real o bien afirmar que el segundo es más real. En muchos casos, uno de ellos es más real en ciertos aspectos, mientras que el otro lo es en otros aspectos. La aclaración que precede es importante porque el escrúpulo que se opone usualmente a la identificación de cada ente con un grado de realidad o verdad estriba en que, de ser así, entonces, dados dos entes cualesquiera, o uno de ellos tendría más realidad que el otro o este último tendría más realidad que el primero.

Despachada, pues, esa objeción, veamos qué argumentos pueden invocarse a favor de la identificación, para cualquier x, entre lo mentado o significado mediante el nombre 'x' y lo mentado o significado mediante la oración 'x existe'. Lo mentado mediante una oración como 'Kenan Evren existe' no es ni más ni menos que la existencia de Kenan Evren; y otro tanto sucede si sustituimos 'Kenan Evren' por cualquier otro nombre; del mismo modo que la vesania de Kenan Evren es lo significado o mentado mediante la oración 'Kenan Evren es vesánico'. En efecto, el resultado de concatenar uno de los sustantivos que designan propiedades como 'existencia', 'vesania', 'rubor', etc., precedido del artículo determinado, con un nombre propio por medio de la preposición 'de' es un sintagma que no designa otra cosa que *el*

hecho de que el ente designado por el nombre propio posee la propiedad designada por el sustantivo en cuestión. Así 'la ambición de Duvalier' designa o significa el hecho de que Duvalier es ambicioso. Y ese hecho es también lo significado por la oración 'Duvalier es ambicioso', pues significa, ni más ni menos, (el hecho de) que Duvalier es ambicioso. Así, supongamos una concatenación de oraciones como la siguiente: 'Duvalier es ambicioso; eso ha traído funestas consecuencias para el pueblo haitiano'; en esa secuencia de dos oraciones, el deíctico 'eso' que es el sujeto de la segunda se refiere a algo, a algún ente; y ese ente es (el hecho de) que Duvalier es ambicioso, o sea, la ambición de Duvalier.

Ahora bien, mientras que la ambición de Duvalier es diferente de Duvalier (es otro ente diverso de Duvalier, por muy ligado que esté a éste); mientras que la crueldad de Kenan Evren es un ente diferente de Kenan Evren, la existencia de Duvalier no es ni más ni menos que Duvalier, y la existencia de Kenan Evren no es otra cosa que Kenan Evren. ¿Cómo lo sabemos? Por los fundamentos que se indican a continuación.

"Dos" entes son, no dos, sino un solo y mismo ente, siempre y cuando tengan, en la misma medida, las mismas causas. (Y ello es así porque qué sea un ente, cuál sea su individualidad o identidad, depende sólo de cuáles sean sus causas, y en qué medida lo sean.) Ahora bien, cualquier cosa que cause la existencia de un ente causa ese ente, y ello en la misma medida, ya que causar la existencia de un ente no es ni más ni menos que causar a ese ente, y viceversa.

"Dos" entes son un solo y mismo ente si ambos producen los mismos efectos, y cada uno de ellos en la misma medida. Este principio es menos obvio que el anterior, pero también resulta plausible, toda vez que un ente es algo sólo si produce efectos [si no produjera efectos en absoluto, su estar ahí sería algo baldío, y el mundo sería casi igual con o sin él; un ente sin efectos ni siquiera sería conocido, toda vez que, si es conocido, entonces tiene (o sea: causa) el efecto de ser conocido, hace la acción causal de darse a conocer]. Y, entonces, postular su existencia sería gratuito y hasta imposible, ya que si la postulación se diera, sería verdadera —supuesta la existencia del ente—, y, por ello, sería conocimiento; así pues, el ente sería conocido, lo cual —hemos visto— es imposible. Ahora bien, si dos entes tuvieran la misma acción causal, uno de ellos estaría de más. Y eso parece inverosímil. Luego se concluye que es válido el principio según el cual dos entes que tengan los mismos efectos causales en la misma medida serán un solo y mismo ente.

Pues bien, un ente y su existencia (o sea: el hecho de que él existe) tienen los mismos efectos causales en la misma medida. Los efectos o resultados de una explosión son los efectos o resultados de la existencia de esa explosión (de su tener lugar); los efectos o resultados causales de la Revolución francesa son los mismos que los de la existencia de la Revolución francesa. Por ello, cada ente es lo mismo que su existencia.

Otro argumento más invocable a favor de la identidad entre cada ente y su respectiva existencia es que, si dos entes tienen, en la misma medida, la misma ubicación espacio-temporal global, son, en verdad, un solo y mismo ente; ahora bien, cada ente y su existir ocupan exactamente la misma ubicación espacio-temporal, y en la misma medida. Porque siempre que el ente está en un sitio, y en la misma medida en que lo está, ahí, en ese sitio y en esa misma medida, se halla también presente la existencia de este ente, y vivecersa.

Así pues, dado que cada ente y su respectiva existencia tienen, en la misma medida, las mismas causas, los mismos efectos, la misma ubicación espacio-temporal, dado todo eso resulta que cada ente es lo mismo que su existencia.

Otro argumento más a favor de la identidad por la que estamos abogando fue el ya formulado por Hume: pensar en un ente y pensar en que ese ente existe es, en ambos casos, pensar en lo mismo. No se añade nada al pensamiento de un ente al pensar en ese ente como existiendo; y, si se quita la existencia, se quita todo, porque se quita al ente —deja de ser un algo, deja, pues, de ser algo, y, sin ser algo, no puede ni siquiera ser objeto de pensamiento—.

El último argumento que expondremos aquí a favor de esta tesis de la identidad entre cada ente y su respectiva existencia es que la existencia es lo individuante —o, expresado en términos escolásticos, es el principio de individuación—: un ente es él, y no otro, por tener esa existencia suya que él tiene; dos entes cuyas existencias fueran idénticas serían el mismo, pues el que uno de ellos existiera sería lo mismo que el que el otro existiera; siendo cada ente ese ente que él es, y no otro, ante todo en virtud de su propia existencia, parece natural que esa intimidad individuante que en cada ente tiene su propia existencia estribe en una identidad entre el ente y su existencia, ya que esa relación de identidad es la más íntima de todas.

Frente a este último argumento podría esgrimirse —y fue de hecho esgrimida en la escolástica del siglo XIV— una objeción que apuntaría no ya en contra del argumento mismo, sino en contra de la propia concepción redundancial (ontofántica) del existir; a saber: que antes de

que difieran dos entes por sus respectivas existencias deben diferir por sí mismos. Voy a aclarar la objeción, y luego a refutarla.

Lo que el objetor quiere decir es que la existencia es algo común, común a todos los entes. No es, pues, ella algo susceptible de diferenciar a los diversos entes, sino que los diversos entes tienen que diferir unos de otros "previamente" a la recepción de existencia. El "previamente" (o el "antes") es entendido por el objetor en el sentido de una anterioridad no temporal, de una previalidad de naturaleza, no de tiempo. Podríamos tratar de entender eso imaginando una dimensión suplementaria, que, aunque quizá carente de las características métricas de las dimensiones espacio-temporales, tuviera, no obstante, una relación de orden *antes-después*. En esa quinta dimensión *sui generis* habría un trecho o momento anterior en que dos entes no habrían recibido aún sus existencias, pero ya serían diversos; y habría otro trecho o momento posterior, en el cual esos dos entes, ya previamente diferenciados en y por sí mismos, recibirían la existencia; por ser, ya previamente, diversos el uno del otro, al recibir existencia, ésta, desparramándose, se escinde en: la existencia del uno y la existencia del otro. De no haber estado previamente diferenciados (con previalidad no temporal, recuérdese bien), no podrían sus existencias diferir, pues no es en el existir en lo que difieren; al revés, el existir es algo que tienen en común.

La objeción, como decía más arriba, no apunta sólo contra nuestro último argumento, sino contra la concepción redundancial misma, porque, de ser correcta la objeción, el ente y su existencia deben ser dos cosas diferentes: antes (con anterioridad de naturaleza) debe darse el ente, ya diferenciado de los otros, pero aún inexistente; luego, ese ente pasa a recibir la existencia, a existir.

Mas esa objeción está sujeta a reparos muy fuertes. Helos aquí:

1.º No se entiende bien en qué consista ese orden de *antes-después* no temporal; ciertamente una teoría puede introducir una entidad nueva, postulada por su valor explicativo; pero parece escaso, y problemático por demás, el valor explicativo de esa previalidad de naturaleza (o "quinta dimensión"). Algo tan oscuro y difícilmente inteligible debe, para que no sea gratuita su postulación, ser tal que, de postularse, se logren ventajas teoréticas (una visión de lo real más armónica, mejor organizada, más clara); mas nada de eso sucede. Así pues, parece mejor prescindir de esa anterioridad de naturaleza —cuyo tratamiento lógico es, por lo demás, sumamente problemático, pese a los intentos de los lógicos relevantistas por conferir respetabilidad a esa discutida y dudosa noción de anterioridad no temporal.

2.º Nadie diría, claro, que antes (un *antes* temporal) de que exista el ente ya está ahí el ente, diferenciado de los otros. Pero si el decir eso suscitaría dificultades insolubles en el orden de anterioridad temporal, ¿por qué no iba a suscitar otras exactamente similares en el orden de anterioridad no temporal? Comoquiera que se entiendan el "antes" y el "cuando" no temporales, el ente sólo puede "darse", "estar ahí" o lo que sea, cuando (una vez que) existe, y no antes; sin existir no puede tener nada ni ser diferente de ningún ente.

3.º No es verdad que la existencia no pueda diferenciar porque es común; y no es eso verdad porque, si bien es común a todos los entes el existir en uno u otro grado, cada ente existe en su propio grado; es más: cada ente *es* su propio grado o nivel de existencia, de realidad. Por eso mismo, la existencia es tanto algo que todos los entes comparten —en uno u otro grado— como lo que diferencia a cada ente de los demás, lo que individúa a cada ente, pues es la existencia la única propiedad tal que, por un lado, cada ente (ordinario) posee esa propiedad en un nivel diverso de aquel en que la posee otro ente (ordinario) cualquiera; y, por otro lado, el que un ente (ordinario) posea esa propiedad es lo mismo que el ente, es el ente.

Insisto, para cerrar este acápite, que los grados o niveles, tal como aquí los entiendo, no están ordenados linealmente. Tomemos a cada grado o nivel existencial o alético como un tensor infinito de medidas (escalares) de existencia, cada una de ellas situada entre *cero* o carencia de existencia, y *uno*, o existencia máxima; dos tensores así pueden muy bien ser tales que no quepa, así a secas, afirmar ni que el uno es más elevado (más real o existente) que el otro, ni viceversa. Cada uno de los lugares o puestos que son ocupados, en ese tensor o ristra infinita de medidas existenciales, por una medida precisa (escalar) de existencia es un *aspecto último de lo real;* y cada aspecto (no último) de lo real engloba a infinitos aspectos últimos de lo real. Es el que se den no sólo medidas de verdad o realidad, *sino también aspectos* de la realidad, lo que permite que los niveles existenciales no estén linealmente ordenados. (La expresión 'grado de existencia' puede tomarse: o bien como sinónima de 'nivel de existencia' —y así la he tomado en este acápite—, o sea: como una función que envía a cada aspecto último de lo real sobre una medida precisa, escalar, de existencia o realidad, tomada en el intervalo [0, 1] —siendo 0 la carencia total de realidad, y siendo 1 el máximo de realidad—; o bien como sinónima de 'medida de existencia', en el sentido indicado.) (Sobre estos particulares conviene leer lo dicho, más abajo, en el cap. IV.7, en el cap. VI.8 y, sobre todo, en el apéndice del libro.)

5. CRITICA DE LA CONCEPCION NEOTOMISTA DE GILSON

No hemos estudiado en este capítulo todas las concepciones de la existencia (del significado del verbo 'existir'). Pero sí hemos estudiado las tres principales: 1) la escolástica; 2) la fregeana, y 3) la tesis de la identidad entre cada ente y su existencia, que hemos abrazado en virtud de los argumentos expuestos.

Antes de concluir el capítulo, conviene acaso reseñar la concepción neotomista del malogrado filósofo francés Etienne Gilson, para quien la existencia es un algo que no puede mentarse con sustantivos, sino sólo con el verbo 'existir', y, por ende, sólo en el acto judicativo o enunciativo, nunca en el acto conceptual o denominativo. La existencia es algo totalmente inconcebible (inconceptuable), de todo punto innombrable.

El inconveniente de tal opinión estriba en que, de ser cierta, toda formulación de la misma sería absurda, pues, al formularla, se habla de la existencia, y se la designa con un sustantivo, y se dice de ella que es algo. Además, miles de otras paráfrasis pueden acuñarse para algo que se exprese con un verbo, p. ej., 'dormir', como, p. ej., 'el dormir' o "lo expresado mediante el verbo 'dormir'". Y otro tanto ocurre, por supuesto, con el verbo 'existir'; es más, sólo gracias a ello es posible formular la tesis de la inconcebibilidad e innombrabilidad de la existencia. Además, los procesos de pronominalización se aplican a los enunciados construidos con el verbo 'existir' igual que a los demás; sea, p. ej., la oración siguiente: 'Por desgracia, Duvalier existe, y ello es sumamente doloroso para el pueblo haitiano'; donde el pronombre anafórico 'ello' está designando lo mismo que ha sido expresado por la oración 'Duvalier existe', o sea, *la existencia* de Duvalier toda vez que lo que es nombrado por un pronombre es nombrable por un nombre, y viceversa.

La única salida para un defensor de la tesis gilsoniana de la inconcebibilidad de la existencia sería decir que esa tesis, aunque verdadera, es inexpresable o inefable, y que, al tratar de expresarla, la traicionamos [a pesar de lo cual acaso hubiéramos de entregarnos, desesperados, al vano esfuerzo por (mal) expresarla, a sabiendas de que con ello la estaríamos traicionando]. Mas, de nuevo, esa misma aclaración sería, ella misma, inexpresable o inefable, de ser correcta la opinión en cuestión; o sea, la propia aclaración, de ser verdadera, sería inexpresable, pues, al expresarla, se menciona a la tesis de la inefabilidad, la

cual, de un lado, sólo ha sido identificada por la expresión lingüística de la misma; y, de otro lado, es la tesis que dice, de *la existencia* (expresada mediante un sustantivo), que ella no es conceptualizable —que no es expresable mediante ningún sustantivo—.

O sea, se engendra una regresión al infinito, en la cual el inefabilista puede replicar cada vez que lo dicho por él es inexpresable, y que, por lo tanto, su haberlo dicho era una mera evocación, no un hablar propiamente tal.

Pero, además de engendrar esa regresión infinita, la posición gilsoniana sobre la existencia comporta el grave inconveniente de ser una posición conducente a un irracionalismo de la inefabilidad.

Ahora bien, si Gilson fue llevado a esa posición inefabilista, ello se debió a que, por un lado, se percató de que la existencia no añade nada; atribuir a un ente existencia es poner el ente —como decía Kant—; y esa "posición" o postulación del ente se hace en el juicio o enunciado de existencia. Y, por otro lado, Gilson presuponía equivocadamente que un ente no puede postularse con sólo pronunciar un nombre que lo designe; porque la postulación será verdadera (o falsa) y, por ello, habrá de hacerse mediante un enunciado, que es una expresión susceptible de ser verdadera o falsa; mientras que un nombre no puede —según Gilson, quien sigue las huellas de Aristóteles en este punto— ser ni verdadero ni falso. Luego algo, irreducible, hay que es expresado mediante el enunciado 'Guanabara existe' y que no lo es mediante 'Guanabara'; mas ese algo, cuando lo tratamos de expresar nominalizadamente, se nos escabulle, pues sería la existencia de Guanabara, que no es ni más ni menos que Guanabara.

El error en las presuposiciones de Gilson estriba en creer que un nombre no puede ser afirmado ni negado, no puede ser ni verdadero ni falso. Aun admitiendo que ello sucede así en la estructura de superficie de determinadas lenguas naturales, no ocurre, empero, lo mismo en otras lenguas; y son construibles lenguas en las que, definitivamente, un nombre es afirmable o negable, como un enunciado (o, mejor dicho, cada nombre es un enunciado y cada enunciado es, sintácticamente, tratable como un nombre). Ello no quiere decir que están mal hechas aquellas lenguas en las que existen restricciones sintácticas de superficie que impiden tratar a los nombres como enunciados; hay constreñimientos dictados por la economía de la comunicación —en el marco de otras reglas que rigen la estructura de superficie de esas lenguas—, que entrañan la restricción apuntada.

Lo interesante es que resulte no ya posible, sino altamente satisfactorio como explicación, el postular gramáticas que den cuenta de la

estructura de superficie de esas lenguas como punto de llegada de procesos de transformación —que se ajustan a determinadas reglas— a partir de una estructura profunda en la que los nombres sí funcionan como enunciados. El explicar en virtud de qué constreñimientos de economía comunicacional se ha acudido a esas reglas de transformación, en vez de otras, es, eso sí, algo mucho más difícil, y es una tarea abierta para futuras investigaciones.

En resumen, adoptando la tesis de que los nombres y los enunciados están —en la estructura profunda de la lengua natural— sintácticamente en pie de igualdad, es posible desembarazarse de una presuposición que turbó a Gilson y lo llevó por la senda, poco prometedora, del inefabilismo.

¿QUE ES LO QUE EXISTE?

1. ALCANCE DE LA PREGUNTA

Hemos esclarecido ya la noción de existencia (el significado del verbo 'existir'). Pero, ¿qué es lo que existe?

Precisemos el sentido que cobra esa pregunta en la investigación filosófica. Incumbe, p. ej., al historiador decir qué pueblos, qué políticos, qué personajes de una u otra índole han existido a lo largo de las generaciones humanas que se han sucedido sobre este planeta. Incumbe al astrónomo decir qué astros existen. Incumbe al químico decir qué elementos químicos existen. Incumbe al geógrafo decir qué países existen.

Lo que incumbe al filósofo es decir qué tipos de entes existen, y, más concretamente, si existen o no entes de ciertos tipos, y si su existir es un existir del mismo tipo que el de entes que —podría suponerse— son de otra índole.

Hay, en efecto, un tipo de entes que todos —salvo los nihilistas— aceptan: los entes singulares, como los cuerpos. Cuáles entes singulares haya, en particular, es algo que se discute, pero, en general, todo el mundo está de acuerdo en que hay entes singulares: peces, murciélagos, yacimientos de petróleo, carreteras, islas, playas, árboles, volcanes, etc.

Mas, ¿existen también entes de otros tipos? ¿Tiene sentido preguntarse, acerca de algo que, de existir, no sería ni un ave, ni una carretera, ni nada de todo eso, si ese algo existe o no? ¿O es que la palabra 'exis-

tir', si se aplicara a entes de otro tipo que los entes singulares o cuerpos, adquiriría, por ese mismo hecho, un sentido diverso, irreducible a aquél con que es predicado en oraciones cuyos sujetos designan a entes singulares? Este último problema sólo será tratado en el capítulo siguiente. En este capítulo plantearemos únicamente la cuestión de si hay otros entes, además de los singulares, y cuáles sean esos otros tipos de entes; y trataremos también de ofrecer una caracterización un poco rigurosa de en qué consiste ser un ente singular. (Porque, si casi todo el mundo admite que existen entes singulares, pocos son los que brindan una caracterización de ese tipo de entes; con lo cual, cuando muchos rechazan que se den otros tipos de entes, no se sabe bien —ni siquiera lo saben bien ellos mismos— qué es lo que están rechazando.)

2. EL NOMINALISMO PRELIMINAR Y EL REDUCCIONISMO PROGRAMATICO

Una primera posición dice que sólo existen entes singulares, porque —según tal posición—, sea lo que fuere el ser un ente singular, existir es lo mismo que ser un ente singular, de modo que, si "se dan" (en algún sentido de la palabra 'darse') entes no singulares, su darse no sería un existir, y ello por definición. (A esta primera posición la llamaremos 'nominalismo preliminar'; de un modo general se llama 'nominalismo' a una posición que rechaza la existencia de un determinado tipo de entes —en particular, pero no únicamente, los universales—: este nominalismo es preliminar porque rechaza preliminarmente —por definición— la existencia de cualesquiera entes no singulares.)

Esa posición, naturalmente, no es satisfactoria, toda vez que es una solución meramente verbal el descartar por definición el punto de vista que se quiere combatir. Además, mientras no se precise qué se entiende por 'entes singulares', no se ha esclarecido nada.

A menos que se suministren argumentos a favor de la reducción del existir al ser un ente singular, debemos atenernos al hecho de que, a primera vista, son expresiones que no se usan como equivalentes. Se dice que la justicia no existe en el Paraguay, o que el cultivo de la filosofía no existe apenas en Groenlandia; si se sustituyera en esas oraciones cada ocurrencia de 'existe' por una ocurrencia respectiva de 'es un ente singular', los resultados serían oraciones que, a todas luces, no estarían diciendo ni mucho menos lo mismo que las oraciones dadas.

Otra posición general, que parece mucho más razonable, con respecto a este problema acerca de lo que existe, es la del reduccionismo programático: cada vez que nos topemos, en enunciados que consideramos verdaderos, con expresiones que parecen designar entes de un tipo que no estamos dispuestos a aceptar, tratemos de proponer paráfrasis de esos enunciados —según reglas generalmente aplicables, claro— tales que esas expresiones hayan cedido el puesto a otras que sólo designen a entes de un tipo que estemos dispuestos a aceptar. Si la operación es realizable (o sea: si son formulables reglas generalmente aplicables de paráfrasis que consigan el resultado apetecido), y si el resultado no está constituido por paráfrasis inverosímiles y no comporta otros inconvenientes mayores (como, p. ej., una excesiva pérdida de simplicidad en la teoría resultante), entonces es que la reducción es posible, y el expresarse de modo que uno parezca comprometerse a postular la existencia de entes de tipos indeseados habrá sido sólo un expediente de comodidad, un modo de abreviar un mensaje más complicado, el cual puede expresarse rigurosamente —pagando el precio de la mayor complejidad o longitud del mismo— sin acudir a tal expediente.

Este reduccionismo programático se transformará en nominalismo *si* se considera indeseables a todos los entes no singulares, y si uno está dispuesto a ir hasta donde sea en la complejidad de la teoría resultante con tal de eliminar toda referencia a entes no singulares.

El reduccionismo programático parece una actitud correcta. Incorpora lo que hay de justo en el lema atribuido a Occam (la navaja de Occam) *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*: 'Los entes no han de multiplicarse más allá de lo necesario'. (Sería seguramente mejor decir que los entes no deben multiplicarse más allá de lo conveniente —*praeter decus*—.)

3. UN CRITERIO DE COMPROMISO ONTOLOGICO

El motivo por el cual el reduccionismo programático, formulado como lo ha sido en el acápite anterior, no es una posición muy precisa, es que no fija los límites de complejidad teorética a los que uno está dispuesto a llegar para lograr economía ontológica. (Se llama 'economía ontológica' a la eliminación de referencias a entidades de cierto tipo.) Naturalmente, pueden enunciarse cláusulas que determinan tales límites —según el marco teórico que uno escoja—. Aquí nos limitare-

mos tan sólo a esbozar, algo más abajo, un punto central en ese tema: el de la economía conceptual. Pero, antes, tratemos de percatarnos más exactamente de cuándo se incurre en compromiso ontológico con respecto a cierto tipo de entes, e. d., de cuándo se compromete uno —al sustentar una determinada teoría— a postular (la existencia de) ese tipo de entes.

En efecto: al exponer la posición del reduccionismo programático hemos aludido a expresiones que parecen referirse a entes de determinado tipo. Pero, ¿cuándo sucede de hecho que al usar cierta expresión uno se comprometa a postular algún ente de un determinado tipo? Dicho de otro modo: ¿qué criterio hay para saber si, en una teoría que alquien propone, una expresión que figura en enunciados de la teoría hace o no referencia a algún objeto de un tipo determinado?

El único criterio claro y riguroso de compromiso ontológico que ha sido propuesto es el de Quine, quien lo ha propuesto de diversos modos y con formulaciones diferentes. Una formulación simple y clara es la siguiente: una expresión, Φ, que tenga alguna ocurrencia en algún enunciado de una teoría es una expresión a través de la cual se contrae un compromiso ontológico con respecto a un ente que sea designado por 'Φ' ssi, en virtud de las reglas de inferencia de la teoría en cuestión, de cada enunciado "p" que contenga una ocurrencia de 'Φ' puede inferirse lícitamente un enunciado como "Ex (x = Φ&p [Φ/x])" —con tal de que el enunciado "p" no contenga ninguna ocurrencia libre de la variable 'x'—: este último enunciado se lee en lengua natural así: 'Hay algún ente que no es otro que Φ, y ese ente es tal que él...'. Veámoslo con ejemplos. Al afirmarse 'Suharto coloca bajo su férula a la vida universitaria indonesia', uno se compromete sin duda a reconocer que existe la vida universitaria indonesia, pues de esa oración, como premisa, normalmente se consideraría uno habilitado a extraer la conclusión siguiente: 'Hay algo, a saber la vida universitaria indonesia, que Suharto coloca bajo su férula'. (Notemos que esa frase es sólo una variante estilística de cualquiera de las dos siguientes —y de otras similares—: 'Hay un ente, que no es otro que la vida universitaria indonesia, tal que Suharto lo coloca bajo su férula'; 'Hay un ente, que no es ni más ni menos que la vida universitaria indonesia, tal que él es colocado por Suharto bajo su férula'.)

Podríamos, incluso, proponer, de nuestra propia cosecha, una variante del criterio de Quine: una persona que sustente una teoría se compromete a afirmar un ente designado por una expresión 'Φ' si, utilizando sólo reglas de inferencia derivables dentro de esa teoría, puede demostrarse, en el marco de dicha teoría, el teorema 'Φ existe'.

El criterio de compromiso ontológico de Quine no ha sido aceptado por todos los filósofos. Aunque se lo ha atacado desde diferentes lados, la objeción que más frecuentemente se ha esgrimido contra él es que aunque, en la teoría que uno profesa, pueda demostrarse un teorema como "Ex (x = ϑ & p [ϑ/x])", así y todo ello no lo compromete a uno a sustentar la existencia de un ente designado por el signo 'ϑ'. ¿Por qué? Porque —prosiguen esos objetores—, el cuantificador de una fórmula así (la secuencia de signos 'Ex' con que comienza toda fórmula) no debe leerse forzosamente como 'Existe un ente, x, tal que'. Como alternativa, esos autores proponen diversas lecturas: algunos, p. ej., piensan que 'Ex' puede leerse como 'Hay algún ente, x, tal que'; pero —según ellos— el 'hay' no tiene nada que ver con el 'existe', sino que es existencialmente neutro.

Ahora bien, esa posición es difícilmente aceptable. No parece entenderse qué se signifique al decir 'Hay algo tal que...' si quien lo dice no está dispuesto a sacar la conclusión de que hay entes existentes tales que... No se ve qué pueda significarse diciendo 'Hay un ente que es ni más ni menos que Leocadio' si de esa afirmación no se desprendiera la conclusión 'Leocadio existe'. Porque eso querría decir que Leocadio es algo que sí hay, pero que no existe en absoluto, y eso parece ser *super*contradictorio, o sea: absurdo.

Por supuesto, es lícito idear distingos entre significados que no se distinguen usualmente. Pero esos distingos, para que no constituyan un expediente arbitrario o gratuito, deben poseer algún fundamento independiente del mero hecho de servir para evitar una incoherencia del sistema.

Ahora bien, entre 'Hay algo tal que...' y 'Existe algo tal que...' no se ve ninguna diferencia de significado, a primera vista. Si los adversarios del criterio de Quine desean postular una diferencia de significado entre lo uno y lo otro, deben alegar algún motivo independiente, que no sea simplemente el poder zafarse de todo compromiso ontológico (= existencial) al afirmar una oración del tipo 'Hay algo tal que...'. Pero no se ve cuál pueda ser tal motivo. Lo que en verdad parecen hacer esos autores es explotar una diferencia de expresiones en la lengua natural para vehicular sentidos técnicos nuevos e inventados. Tal expediente sólo se justificaría si se adujeran suficientes ventajas teóricas de hacerlo, superiores además a las que se pueden obtener sin incurrir en tal complicación.

Otro intento de socavar el criterio quineano de compromiso ontológico es el de inventar un distingo entre lo existente y lo real. (Vid. infra, capítulo IV.5.) Así, alguien podría decir que la aplicabilidad a

determinada expresión de la regla de generalización existencial nos compromete a reconocer que hay algún existente denotado o nombrado por esa expresión; pero que, sin embargo, no nos compromete a reconocer que tal existencia sea real.

Ese distingo, inventado y artificial, entre lo existente y lo real está sujeto a los siguientes reparos.

1) El invento de una diferencia de sentido entre dos expresiones que en el habla común y cotidiana aparecen como sinonímicas —lo que no quiere decir que sean siempre usables en los mismos contextos con la misma naturalidad, pues pueden oponerse a ello motivos estilísticos, o sea: pragmáticos (al igual que no son usables con la misma naturalidad o eficacia comunicacional en cualesquiera contextos los vocablos 'perro' y 'can')— no es un expediente filosóficamente legítimo más que cuando: por un lado, permite lograr resultados teoréticos palmariamente satisfactorios (una visión más clara, más armónica, mejor organizada de lo real, una fecundidad explicativa acrecentada, una simplificación global de nuestra concepción del mundo), y, por otro lado, no se ve alternativa viable y plausible, frente al invento de tal diferencia de sentido, que logre esos mismos resultados sin pagar el costoso precio de incurrir en tamaña artificialidad. Ahora bien, el invento de una diferencia de sentido entre 'existir' y 'ser real' no puede justificarse, porque, siendo oscurísima y casi ininteligible esa diferencia, no se ve cómo va a esclarecer nada, y, aun suponiendo que con tal diferencia se lograran eliminar ciertas dificultades, hay modos más claros y naturales de solventarlas, como lo vamos a ver en el capítulo IV.

2) Ese invento es un procedimiento ecléctico, un poco barato, para poner a todo el mundo de acuerdo, cuando se está en presencia de un debate ontológico: unos dicen que los universales (o los entes literarios, p. ej.) existen; otros dicen que no. El inventor de la diferencia de sentido dirá que cada uno de los dos interlocutores tiene razón en la disputa, cada uno a su modo: el primero tiene razón, con tal de que no entienda la palabra 'existir' en el sentido de 'ser real'; el segundo tiene razón si por 'existir' está entendiendo 'ser real'. El mismo resultado podría conseguirse inventando un distingo entre 'existir[1]' y 'existir[2]'. Pero, ¿se ha esclarecido algo con esa componenda artificial? O ¿trátase tan sólo de una maniobra terminológica, de una pseudosolución meramente verbal?

3) Como el inventor de la diferencia de sentido reconoce que tiene positividad entitativa, objetiva, todo lo existente, constituye un mero ardid el que luego diga que no todo lo existente es real. Al decir esto último quiere congraciarse a los que niegan o hasta rechazan la

existencia de algo, diciéndoles que él está de acuerdo con ellos en el sentido de que tal algo carece de realidad. Pero eso sólo oculta la divergencia: normalmente, si alguien dice que esto o aquello no es real, lo que está manifestando es que él no reconoce a esto o aquello existencia (a menos que admita grados de existencia, y en ese caso, puede que, a la vez, reconozca que esto o aquello es real —hasta cierto punto— e irreal —también hasta cierto punto—). Mas el inventor de la diferencia de sentido, al decir que algo es irreal, no lo está excluyendo de su mundo, no le está rehusando a tal algo un reconocimiento, no está comprometiéndose a abstenerse de postularlo; sino que está limitándose a no incluirlo en una esfera particular de cosas, en la esfera de lo real, que es —según él— una agrupación de una parte tan sólo de lo existente (p. ej., la esfera de lo espacio-temporal). Pero no era eso de lo que se trataba: se trataba de saber si el esto o aquello en cuestión posee entidad, objetividad, si es algo o no. (Además, el enfoque ontofántico defendido en este libro postula que todo ente es espacio-temporal, aunque no voy ahora a detenerme en argumentar a favor de esa tesis, que expongo sólo parentéticamente.)

4) Puestos a inventar semejante dualidad de sentidos entre 'existir' y 'ser real' para congraciarse a todo el mundo y solventar, salomónicamente, las controversias ontológicas, ¿por qué no seguir inventando más diferencias de sentido, p. ej., entre 'ser un algo' y 'existir', y así sucesivamente? Podríamos así tener: 'existir^1', 'existir^2', 'existir^3'... O bien, podríamos decir que no todo lo existente tiene realidad^1; no todo lo que tiene realidad^1 tiene realidad^2, etc. Todo eso parece un poco grotesco, pero no sería más artificial que el primer paso o distingo. Y serviría para resolver controversias, al igual que el primer distingo servirá (a su manera) para zanjar la primera controversia. Sólo que lo patentemente artificial y fútil del recurso, una vez generalizado, manifiesta cuán liviano y cuán poco fructífero era el expediente mismo de solventar artificialmente las dificultades y controversias inventándose, innecesariamente, sin ton ni son, un distingo de sentidos que nada parece motivar en el habla usual.

Así pues, nuestra conclusión es que el criterio de Quine es correcto. Y no conocemos ningún criterio alternativo, por otro lado. Ahora bien, poseer un criterio de compromiso ontológico o existencial es, desde luego, mejor que no poseer ninguno: pues sólo poseyendo uno se puede calibrar —existencialmente— una teoría, y sólo así puede uno ver a qué conclusiones existenciales se compromete, modificando la propia teoría cuando se ve que ésta contiene conclusiones existen-

ciales que le desagradan a uno; y es que un criterio de compromiso ontológico, *juntamente con* una clasificación de los compromisos existenciales —que permita separar (lo que uno considera) cizaña de (lo que uno considera) buen grano— constituye un criterio de inadmisibilidad de teorías: será inadmisible cualquier teoría que, de conformidad con ese criterio de compromiso ontológico, contenga compromisos existenciales indeseables. (Podrá ser más cómodo carecer de un criterio así; pero ello es como esconder la cabeza bajo el ala y no sacar las consecuencias de la propia posición, para no verse obligado a cambiar de posición.)

Tratemos ahora de determinar uno de los límites —el más importante, eso sí— que no deben franquearse en complicación teorética para esquivar compromisos ontológicos: se trata de la complicación conceptual (también llamada 'ideológica' —por Quine— en un sentido técnico que no tiene nada que ver con sentidos más usuales de la palabra). Una teoría tiene tanto mayor complicación conceptual cuantos más predicados y/o tipos de variables cuantificables contiene. ¡Expliquemos esto!

Un predicado (en sentido técnico-lógico moderno) es una expresión, Φ, tal que el concatenarla con un cierto número de constantes designativas (supongamos que con una sólo, para simplificar) da por resultado una oración —una expresión verdadera o falsa—. Se dice que una constante es designativa ssi el afirmar un enunciado que la contenga comporta un compromiso ontológico a favor de la existencia de un referente de la misma. Llamemos también 'categoremáticos' a los signos designativos.

Así pues, lo que nos dice el principio de economía conceptual (el principio de que hay que evitar, hasta donde sea posible, la complicación conceptual) es, en primer lugar, que el número de predicados debe reducirse al mínimo. ¿Por qué? Porque o bien un predicado ulteriormente introducido puede ser sustituido por una constante designativa más concatenada a otro predicado ya previamente introducido; o bien no puede serlo en absoluto. Si sí, está de más; si no, aparece como algo de sentido enigmático, pues, al afirmar ese predicado de ciertos entes, no se está comprometiendo uno a nada claro —pues el predicado no será designativo de nada, salvo si se adopta un sistema con variables de diverso tipo, de lo cual hablaremos en seguida—. Pero, obviamente, al introducir signos nuevos en nuestra teoría a algo nos debemos de comprometer, y si ese compromiso no es ontológico —y no lo es si el signo no es designativo de nada—, entonces, ¿qué es?

El segundo componente del principio de economía conceptual nos

dice que se ha de evitar que haya innecesario número de tipos de variables. Dos variables son del mismo tipo ssi el sistema en que aparecen permite, en cualquier oración "p" que sólo contenga ocurrencias de una de ellas, reemplazar cada ocurrencia de esa variable por una ocurrencia respectiva de la otra. Cuando ello no sucede en modo alguno así, es que las variables son de tipo diverso. Notemos que una variable juega el mismo papel que en las lenguas naturales juega un pronombre terciopersonal, 'él' —o la expresión 'ese ente', donde el 'ese' es anafórico–; que haya varias variables del mismo tipo es como que el 'él' pueda recibir índices —o, lo que viene a ser lo mismo, ser sustituido por expresiones como 'el primero, el segundo,... el enésimo'— a fin de referirse a diversos entes. En cambio, que haya varios tipos de variables equivale a que haya varios signos 'él', que no son intercambiables *ni siquiera tomando precauciones en el contexto;* o, lo que viene a ser lo mismo, la presencia de varios tipos de variables equivale a varios sentidos irreducibles de la palabra 'ente'.

Precisamente el inconveniente de introducir nuevos tipos de variables estriba en que con cada nuevo tipo de variables se introduce un nuevo e irreducible sentido del verbo 'existir', lo que nos aleja más y más de una comprensión clara de qué sea el existir; es más: si de hecho debiera haber varios tipos de variables, entonces el verbo 'existir' no podría tener un solo significado. Pero de eso ya trataremos en el capítulo siguiente, en el que mostraremos los inconvenientes de esa plurivocidad del verbo 'existir'.

En resumen: el principio de parsimonia o economía conceptual nos constriñe a reducir tanto como resulte posible el número de predicados y el número de tipos de variables.

Por consiguiente, al aplicar el reduccionismo programático —o lo que había de correcto en la navaja de Occam—, debemos siempre tener presente que no deben evitarse compromisos ontológicos al precio de introducir ya sea nuevos predicados, ya sea nuevos tipos de variables.

La conclusión de lo que va del presente capítulo es la de que cabe legítimamente preguntarse si existen entes de diversos tipos o géneros, y, en particular, si existen entes diferentes de los singulares; que debemos adoptar una actitud de reduccionismo programático en tal indagación, pero equilibrándolo con un principio de parsimonia conceptual lo más estricta posible.

4. EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES: LA POSICION NOMINALISTA

El más debatido problema filosófico en torno a lo que hay —y, particularmente, en torno a si hay entes no singulares y cuáles sean— es el de si hay o no universales. ¿En qué consiste el problema?

Sabemos que existen naranjas amarillas, blusas amarillas, pantalones amarillos, etc. Pero, ¿existe la amarillez? Hay actos criminales, pero, ¿existe el crimen —o la criminalidad—? El egoísmo, ¿es algo o no es nada en absoluto? Con otras palabras: ¿existe el egoísmo? ¿O sólo hay egoístas, sin que exista ningún ente en absoluto que sea el egoísmo?

El realismo responde que los universales existen. El nominalismo responde que sólo hay entes singulares: hay egoístas, mas de ningún modo existe un ente que sea el egoísmo.

La polémica se remonta, por lo menos, a Platón, y ha proseguido a lo largo de veinticuatro siglos, y prosigue todavía hoy. (Entre los realistas figuran Frege, Russell —en una cierta etapa de su pensamiento—, Quine, Bergmann, Hochberg, Church; entre los nominalistas, Carnap, Van Fraassen, Barcan Marcus.) Algunos han tratado de mediar, proponiendo soluciones eclécticas ("conceptualismo", "realismo moderado" —este último explota el expediente aristotélico-escolástico de introducir distingos acudiendo a los "en-cuantos"—). No nos ocuparemos aquí de esas posiciones.

El argumento principal de los nominalistas es que los universales serían entes "raros", y que —en virtud del reduccionismo programático— es preferible, siempre que ello resulte posible, interpretar la realidad prescindiendo de tales entes. A ese argumento hay poco que oponer desde el ángulo realista, salvo que al realista los universales no le parecen raros, y que, en todo caso, no hay cómo interpretar la realidad, de modo coherente, prescindiendo de ellos.

Veamos ahora otro argumento de los nominalistas. Consiste en mostrar las incoherencias a que conduce toda posición realista: un universal, como el egoísmo, ¿será alto o bajo, rubio o moreno, rico o pobre, cobarde o valiente...? Porque hay egoístas altos y bajos, rubios y morenos, ricos y pobres, cobardes y valientes. El egoísmo sería el denominador común de todos los egoístas, y no podrá, por tanto, ni ser alto ni no-alto, ni rubio ni no-rubio, etc. Lo cual va en contra del principio de tercio excluso.

Ese argumento fue el que dio la victoria a los nominalistas en el si-

glo XII, asegurando el predominio en la escolástica tardía posterior de aquellas posiciones que se apartan —aunque a veces inconsecuentemente— del realismo.

El argumento, sin embargo, puede rebatirse si se descarta la presuposición, en él subyacente, de que las propiedades de los inferiores del universal (o sea: de los entes que son instancias del mismo, de los entes que lo *ejemplifican* —como se dice técnicamente: cada egoísta ejemplifica el egoísmo—) deban ser también propiedades del universal mismo. El ente universal que es el egoísmo —la propiedad de un ser egoísta— puede ser concebido como un ente que es no-rubio y no-moreno (obviamente, el ser moreno es opuesto al ser rubio, pero no es el complemento del ser rubio, o sea: no es lo mismo que el ser no-rubio, ya que no es contradictorio decir que los electrones no son ni rubios ni morenos, e. d., que son no-rubios y no-morenos); y otro tanto para cada una de las propiedades antitéticas poseídas (ejemplificadas) por unos u otros de los inferiores del universal en cuestión.

5. EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES: ARGUMENTOS A FAVOR DEL REALISMO

Por su parte, el realista muestra que, aun de conformidad con el reduccionismo programático, una eliminación de referencia a universales sólo puede consentirse si hay modos de parafrasear cada oración que contenga una referencia a universales de tal manera que deje de contenerla. Pero no parece que puedan parafrasearse así todas esas oraciones. Sea, p. ej., la oración:

'La valentía es estimada por Genserico'

Obviamente, eso no equivale a que cada valiente sea estimado por Genserico, ni a que algún valiente lo sea. Porque aun cuando Genserico estime la valentía, puede que no estime a todos los valientes, ni siquiera a todos los que él conozca y de los que sepa que son valientes; y, por otro lado, de que Genserico estime a algún valiente no se sigue que él estime a la valentía —uno puede estimar a algún perezoso (que acaso tenga buen corazón y ejemplifique otras virtudes), y ello aun a sabiendas de que es un perezoso, sin por ello estimar la pereza.

Lo que se dice, pues, de Genserico en el enunciado que debatimos

es que él estima la propiedad de ser valiente, la valentía misma. Pero ese enunciado entraña la consecuencia: 'Hay algo, a saber la valentía, que es estimado por Genserico', de donde se desprende: 'La valentía existe'. Luego, en virtud del criterio quineano de compromiso ontológico, nos vemos obligados a concluir que hay universales —a lo menos si hay enunciados verdaderos del tipo de 'Genserico estima la valentía'.

Frente a ese argumento, el nominalista puede, o bien acudir a paráfrasis más enrevesadas, o bien sacrificar la regla de generalización existencial. Examinemos ambos movimientos.

Recurrir a paráfrasis más complicadas es factible, desde luego. Así, el nominalista puede parafrasear el enunciado en cuestión inventando un nuevo verbo como sigue:

'Cada valiente es prostimado por Genserico'

Y, cuando le preguntemos qué significa ser 'prostimado' dirá que es un verbo que se toma como un signo primitivo —no definido—, pero que puede traducirlo a una lengua hablada por el realista diciendo que un ente singular es prostimado por alguien ssi —para expresarse como lo haría el realista— ese ente posee una propiedad que el realista estima. Para curarse en salud, el nominalista añadiría que el proponer tal paráfrasis es un acto suyo de cortesía para con quienes se expresan según el modo realista, no una definición interna de su propio sistema nominalista.

¿Es viable esa estratagema? Sí lo es. Pero no resulta muy convincente. Notemos que 'prostimar' sería un verbo nuevo, que no tendría nada que ver con 'estimar'. Para cada verbo del idioma que uno habla habría que añadir otro similar, con el prefijo 'pro', y además tal que el sentido del nuevo verbo no estaría —dentro del sistema en que se acuñaran esos verbos— en función del sentido de los viejos verbos. No para ahí la cosa: para cada verbo habría una cadena infinita de nuevos verbos, con prefijos amontonados o reiterados. Porque tomemos ahora un enunciado como:

'La propiedad de ser una cualidad militar es algo estimado por Luitprando'

Evidentemente, no basta al nominalista parafrasear tal enunciado como 'Cada cualidad militar es prostimada por Luitprando'. Porque el resultado contiene referencia a las cualidades militares, las cuales son

también universales. Así pues, deberá el nominalista inventar una paráfrasis de segundo grado como: 'Cada cualidad militar es proprostimada por Luitprando'. Y así hasta el infinito. Luego el nominalista, de lanzarse por esta senda, debe introducir de golpe una infinidad de signos primitivos inventados por él. Y lo que es más, de signos que sólo puede hacernos comprender traduciéndolos a un lenguaje en el que el realista lleva las de ganar, según él mismo reconoce.

El otro recurso que le queda al nominalista es sacrificar la regla de generalización existencial. Esta es aquella regla de inferencia que permite concluir "Hay algo tal que p" a partir de una oración "p [x]" que contenga una ocurrencia de un signo designador 'x', el cual puede ser una variable (un pronombre terciopersonal) o una constante (e. d., un nombre propio, incluyendo entre los nombres propios —junto con aquéllos cuyas representaciones gráficas se escriben usualmente con mayúsculas— también los sustantivos como 'la mansedumbre', 'la felicidad', 'el arrepentimiento', 'la codicia', 'la amarillez'). Aplicaciones corrientes de esa regla son las siguientes:

Guiomar está enfadada
Hay algún ente que está enfadado

El rey de Noruega es millonario
Hay algún ente que es millonario

Notemos que la regla de generalización existencial es solidaria (o sea: implica y es implicada por) la regla de instanciación universal, aquella que de 'Todo ente es tal que...' permite concluir, para cualquier variable o constante 'x', 'x es tal que'. Si se sacrifica la primera, se sacrificará también la segunda.

El sacrificio de la regla de generalización existencial puede consistir en un mero debilitamiento de la misma. Puede exigirse una premisa suplementaria para concluir "Hay un x tal que p" a partir de la premisa "p [x/z]", a saber: la premisa adicional 'z existe'. (Y otro tanto con respecto a la regla de instanciación universal.)

¿Cuáles son los inconvenientes de ese debilitamiento? Ante todo, va en contra de las reglas de instanciación universal y de generalización existencial tal como se usan cotidianamente.

En segundo lugar, ese procedimiento condena prácticamente a la esterilidad el criterio quineano de compromiso ontológico, toda vez que lo que el procedimiento hace es brindar una escapatoria a quienquiera que, aun aceptando el criterio, desee conservar su teoría intac-

ta. El procedimiento parece, pues, una negativa a extraer las conclusiones existenciales que se imponen.

En tercer lugar, la teoría resultante al aplicar ese procedimiento será mucho más complicada, ya que, para cualquier constante designativa habrá que añadir un nuevo axioma adicional que resulte de concatenar esa constante con la tercera persona del singular del presente de indicativo del verbo 'existir'; sólo así se asegurará la aplicabilidad a esas constantes de las dos reglas de generalización existencial y de instanciación universal.

Por todo ello, no parece atractivo el debilitamiento de la regla de generalización existencial. Y así vemos que los dos expedientes al alcance del nominalista son recursos desaconsejables. Y, con ello, aparece el realismo como posición correcta.

Por otro lado, el realista puede también explotar las debilidades de cualquier explicación que quiera brindar el nominalista de cómo llegamos a imponer a entes singulares vocablos universales. El nominalista no dirá que esos entes singulares tienen *algo* en común, pues decir eso sería reconocer lo que el realista desea; dirá que se parecen; pero ¿podrá decir que se parecen en un aspecto determinado —p. ej., que cualesquiera dos cosas rojas se parecen en el color rojo—? Esto ya sería hablar de ese aspecto, y referirse al color, que es un universal. Por otro lado, si se dice de dos cosas que se parecen, vuelve a surgir el problema de un universal de tipo especial: las relaciones, y, concretamente, la relación de parecido o semejanza. ¿Decimos de dos cosas que ellas se parecen porque tienen algo en común o no? Si sí, ya tenemos *algo común*, o sea, un universal. Si no es así en absoluto, decimos tal cosa de modo arbitrario.

Es difícil ver cómo el nominalista puede escapar de este acorralamiento sin recurrir a inverosímiles y complicadísimas paráfrasis. Claro, nada obliga al nominalista a ofrecer una explicación de cómo sea posible al lenguaje acuñar términos que sean aplicables a diversos entes. Puede el nominalista aducir que tal tarea no incumbe al filósofo, sino al sociólogo, o al antropólogo, o al historiador del lenguaje, o a algún otro investigador en ciencias humanas. Su tarea de filósofo quedaría cumplida —en este punto— con sólo mostrar cómo se puede evitar todo compromiso ontológico con respecto a universales.

En cambio, el realista sí puede ofrecer una explicación: acuñamos términos para designar propiedades —entes universales— y también para aplicarlos a cuantos entes ejemplifiquen los universales en cuestión.

6. ¿EN QUE CONSISTEN LOS UNIVERSALES?

Hemos concluido que sí hay universales, como la brutalidad, la generosidad, el placer, el dolor, el color café, la humedad, la madurez, la juventud, la fertilidad, la pobreza o la perseverancia. Pero, ¿qué son los universales y dónde están?

Uno de los escrúpulos que impiden a algunos filósofos aceptar alegremente la existencia de universales es que resulta difícil responder a esas preguntas y ubicar a los universales.

Por otro lado, muchos filósofos realistas han concebido a los universales como entes tan diversos de los singulares que no tendrían con éstos nada en común. Pero tal posición —el realismo pluricategorial— en verdad es un abandono de la posición realista consecuente. Porque, si los universales no tienen nada en común con los singulares, tampoco tendrán en común con ellos la existencia, sino que se dirá de los unos que existen en un sentido completamente distinto de aquel en que el verbo 'existir' se predicará de los otros. Así, la tesis peculiar del realismo, la de que los universales existen —son entes— aparecerá un tanto mellada y embotada en el marco del realismo pluricategorial: sólo podrá decirse que los universales existen-como-universales, siendo este sintagma verbal (en el marco de la concepción pluricategorialista) un bloque monolítico y sin fisuras, de una sola pieza —de modo que 'existen' no tiene mayor presencia en 'existen-como-universales' que la que tiene 'loma' en 'paloma'—.

Por otro lado, esa posición del realismo pluricategorial va en contra de afirmaciones corrientes como la de que a Napoleón le gustaban las mujeres, las virtudes militares y su propia prosperidad; la de que Robespierre amaba a los pobres, a la abnegación y al desinterés. En todos esos casos se dice de ciertos entes singulares y universales que tienen algo en común.

Respecto al problema de qué sean los universales, hay dos respuestas principales. Según algunos, los universales son propiedades, entendiendo por tal cosa entes *sui generis*, inespaciales, intemporales, tal vez entes que no tienen nada en común con los singulares —a eso se llega al abrazar el realismo pluricategorial—; en cualquier caso entes que no se individúan sólo por cuáles sean los objetos que los ejemplifican, y en qué medida lo hagan (o sea: es posible que dos universales *diferentes* sean ejemplificados por los mismos objetos, siéndolo ambos por cada objeto en la misma medida). Esa posición es la del realismo *intensional*.

El inconveniente del realismo intensional estriba en que convierte a los universales en entes enigmáticos, y así da pie al escrúpulo nominalista en contra de los mismos.

Por otro lado, así concebidos los universales son incompatibles con cualquier doctrina ontológica que afirme que todo ente es espacio-temporal. Y parece mejor el no introducir entes extra-espacio-temporales meramente como corolario de la postulación de universales; o sea: parece mejor el considerar como espacio-temporales a aquellos universales que sean ejemplificados sólo por entes espacio-temporales.

La concepción alternativa es el realismo *extensional*, que concibe a los universales como conjuntos. Los conjuntos son clases o colecciones de objetos. Los conjuntos son extensionales porque se individúan extensionalmente: dos conjuntos son un solo y mismo conjunto si es afirmable con verdad que cada ente es miembro de uno de ellos en la misma medida en que lo es del otro.

Ejemplos de conjuntos son las piaras de cerdos, los grupos de amigos, las colecciones de estampillas, los rebaños de ovejas, las familias, las clases sociales, las naciones, las confederaciones nacionales, las galaxias.

El motivo principal para reducir los universales a conjuntos es que, en cualquier caso, es menester postular la existencia de conjuntos, puesto que hay piaras, rebaños, clubes, grupos, familias, clases, pueblos. Y el hablar acerca de un grupo o conjunto no siempre puede parafrasearse de modo que ya sólo se hable de sus miembros. Un grupo de personas puede realizar la acción de desplazar un tonel, sin que quepa decir que cada persona miembro del grupo ha desplazado el tonel. Un rebaño será numeroso sin que cada oveja que a él pertenezca sea numerosa. Una nación es capaz de defender su independencia sin que pueda decirse con verdad que sus miembros son capaces de defender sus respectivas independencias. Una clase social puede tener una misión histórica sin que pueda decirse de todos sus miembros que tienen una misión histórica. Una clase social puede ser revolucionaria o reaccionaria aun cuando muchos de sus miembros no lo sean.

Por otro lado, si se rechaza la existencia de conjuntos, está uno obligado a incurrir en el individualismo, y a rechazar toda estructura social colectivista como un engaño. Para que pueda haber una estructura social colectivista es menester que *haya colectividades* (o sea: conjuntos) que puedan poseer los medios de producción: si no los hay en absoluto, si sólo hay individuos humanos singulares, si de ningún modo existen ni la sociedad, ni el pueblo, ni las colectividades locales

o regionales, entonces cualquier pretendida propiedad del pueblo, o de la colectividad local será una farsa, y se tratará siempre de la propiedad de determinados individuos singulares. Así, la lucha por la igualdad social estaría condenada al fracaso, pues la propiedad privada de los medios de producción debería mantenerse, al no haber alternativa posible frente a la misma.

Pues bien, como, en cualquier caso, necesitamos —por lo visto— postular la existencia de *conjuntos*, será preferible —si se puede conseguir— concebir a cada universal como un conjunto. Eso nos ahorrará el tener que acudir a la postulación de entes de otros tipos, universales diferentes de los conjuntos.

Por otro lado, los conjuntos pueden —y, seguramente, deben— ser concebidos como entes espacio-temporales. Basta con asignarles como ubicación espacio-temporal aquella ubicación, normalmente discontinua, cuyas partes están ocupadas por los miembros del conjunto. El rebaño ocupará, pues, en un momento dado un lugar discontinuo cuyas partes sean los lugares ocupados por las diversas ovejas pertenecientes al rebaño. Los conjuntos no serán, pues, entes situados fuera del espacio y del tiempo, sino entes dotados de ubicación espacio-temporal, entes que se pueden ver y tocar: del mismo modo que vemos un armario al ver la puerta del mismo, del mismo modo que tocamos una silla al tocar el espaldar de la misma, vemos o tocamos un rebaño de cabras al ver o tocar a una de las cabras a él pertenecientes. Por ello, también aprendemos la existencia de los conjuntos a través de los sentidos, por vía empírica.

Así pues, como hay conjuntos, parece plausible asimilar todos los universales a conjuntos. La rojez será el conjunto de los objetos rojos; la prudencia, el conjunto de los objetos prudentes; la musicalidad, el conjunto de los objetos musicales; la bravura, el conjunto de los entes bravos. Cada uno de esos conjuntos tendrá su propia ubicación espacio-temporal. Podrán, pues, verse y tocarse. Y esos entes se individuarán extensionalmente.

El reparo que podría sentirse para aceptar esta reducción sería el siguiente. Cuando un enunciado corriente como 'Ferdinad Marcos es implacable' es aseverado, lo que se está haciendo es atribuir a Marcos algo intrínseco; de ahí que —según los que formulan tal reparo— lo que se está haciendo al aseverar la citada oración no sea atribuir a Marcos un guardar cierta relación con un determinado ente; que no sea, pues, atribuirle un guardar la relación de pertenencia o membría con el conjunto de los entes implacables. Dicho de otro modo: la atribución en cuestión sería distributiva, no colectiva.

Pero ese escrúpulo se despeja fácilmente una vez que se ve que todo se relaciona. El ser implacable Marcos es su guardar la relación de membría con respecto a la clase de los entes implacables. En general, cabe afirmar que no hay nada que no sea relacional en el mundo: el ser algo lo que es es su estar en ciertas relaciones consigo mismo y con otros entes. (Pero dejamos para un poco más lejos, en este mismo capítulo, el ahondar en la dilucidación de las relaciones.)

Nuestra conclusión es, pues, que hay conjuntos o clases, y que cada universal es un conjunto o clase, no siendo menester postular ningún otro tipo de universales. No habrá, pues, ninguna diferencia entre conjuntos y propiedades. El poseer o ejemplificar una propiedad será lo mismo que el pertenecer a la clase de los entes que la poseen o ejemplifican; la propiedad será lo mismo que el conjunto —si bien cuando se use la palabra 'propiedad' se usará para hablar de la relación que con el universal guarda un individuo, el verbo 'poseer'; mientras que, cuando se use la palabra 'conjunto', se usará, para hablar de tal relación, el sintagma verbal 'pertenecer a' o 'ser miembro de'. La rojez será el conjunto de los objetos rojos; la caballerosidad, el conjunto de los entes caballerosos—.

Antes de pasar a otro punto, parece oportuno esclarecer una diferencia importante entre un universal dado —o sea: una propiedad, e.d. un conjunto— y la ejemplificación del mismo por un objeto dado. Una cosa es la iracundia y otra, diferente, es la iracundia de Enrique VIII —e.d. *el hecho de que* Enrique VIII es iracundo—; una cosa es la brutalidad y otra la brutalidad de Nerón, siendo esta última lo mismo que *el hecho de que* Nerón es brutal; una cosa es la lealtad y otra es la lealtad de José Martí, siendo esta última *el hecho de que* Martí es leal. (Obviamente que Martí sea leal es que Martí pertenezca a la clase de los entes leales, o sea: a la lealtad.)

En nuestra discusión hemos hablado tan sólo acerca de universales: la iracundia, la brutalidad, la lealtad, etc. No hemos tocado aún el problema de si existen entes tales como la iracundia de Enrique VIII, o la brutalidad de Nerón, o la lealtad de Martí. Sobre eso hablaremos en la parte final de este mismo capítulo. Pero ya conviene avanzar que la conclusión que extraeremos será la de que también existen esos entes, o sea: que también existen hechos. Sin la existencia de hechos, la existencia de universales serviría de poco.

Aunque sea de pasada, vale la pena indicar que la identificación de los universales con conjuntos es —grosso modo— una posición de Quine (y de quineanos como Post), si bien el eminente profesor de Harvard concibe a los conjuntos como entes inespaciales, intemporales

y exentos de acción causal —salvo cuando el conjunto resulta ser, a la vez, un ente singular, que Quine concibe (no como el conjunto de sus partes corpóreas sino) como idéntico a su respectiva clase unitaria. Hemos visto, sin embargo, que nada nos obliga a considerar a los conjuntos de ese modo —ni, por tanto, a renunciar a una visión del mundo en la que todo ente es espacio-temporal.

De manera más general, cabe señalar, dentro del realismo extensional, dos posiciones: una según la cual el universal existe con, por y en los entes que lo ejemplifican (la mansedumbre existe donde hay entes que sean mansos, el color ocre donde haya cosas de ese color y en la medida en que lo sean); otra, según la cual las clases, los conjuntos, existen independientemente de sus miembros y hasta de si tienen miembros o no. La segunda posición está más próxima al realismo intensional (para el cual el universal no sólo existe independientemente de que haya o no entes que lo ejemplifiquen, sino que se individúa independientemente de en qué medida sea, o deje de ser, ejemplificado por unos u otros entes). En cambio, la primera posición —que es la aquí defendida– sostiene que el universal es inseparable de sus miembros, y que tan sólo existe con, por y en ellos. Podemos llamar a esta concepción 'concretismo', pues sostiene que no hay universales "abstractos", e.d. flotantes, sin asideros en los singulares.

Una dificultad que se opone al realismo concretista es que, si se postulan universales, clases, es con el fin de que tal postulación sirva a la ciencia en general, sirviendo a la matemática, y a la aritmética en particular; y que, para que cumplan ese servicio, tiene que postularse entre ellos alguna clase vacía, o sea: alguna clase sin ningún miembro. Pero a eso respondo anticipando lo que veremos en IX.1: ninguna clase es *totalmente* vacía; hay grados de verdad; hay grados de pertenencia de una cosa a una clase. Y es perfectamente viable construir una teoría de conjuntos, en la cual se desarrolle —por el camino que desbrozó por primera vez Frege, hace ahora un siglo— toda la aritmética como un subconjunto del conjunto de teoremas de la teoría, que no reconozca ninguna clase totalmente vacía. Cada clase, según una teoría así (como las elaboradas en varios de los trabajos del autor que se citan en la bibliografía de este libro), existirá sólo en aquella medida en que una u otra cosa pertenezca a ella: de suerte que un conjunto al que nada pertenezca salvo en grado ínfimo tendrá un grado ínfimo de existencia.

7. ¿QUE ES UN ENTE SINGULAR?

Antes de abordar la dilucidación de la existencia y naturaleza de las relaciones, escudriñemos la cuestión de qué sea un ente singular. En efecto: cuando se habla de entes universales, se suele entender por tales a los entes no singulares. Aunque tal identificación no es necesaria, como en seguida veremos, sírvanos de pauta inicial. Es obvio que tal pauta no tiene sentido más que si sabemos qué es un ente singular.

No podemos definir el sintagma 'ente singular' como 'ente espacio-temporal', ya que también los universales son espacio-temporales, según lo hemos visto. Podríamos perder la esperanza de encontrar una definición satisfactoria. Pero sí la hay. Definamos 'ente singular' como sinónimo de 'cuerpo', entendiendo por 'cuerpo' lo siguiente: conjunto de sus partes. En efecto: la relación todo-parte no es la misma que la relación conjunto-miembro. La relación entre la clase de los apóstoles y Mateo no es una relación de todo a parte. La relación todo-parte es estrictamente transitiva: en la medida en que un ente tiene a otro como parte, y en que éste otro tiene como parte a un tercero, en esa medida por lo menos el primero tiene como parte al tercero. Tal transitividad estricta no se da, en cambio, en lo tocante a la relación conjunto-miembro: no se da siempre el caso de que, en la medida en que un conjunto tiene como miembro a otro conjunto, y en que éste tiene como miembro a un ente dado, en esa medida por lo menos el primer conjunto debe tener como miembro a dicho ente dado. Aunque el pueblo colombiano pertenece —en alta medida— al conjunto de los pueblos de este planeta, y aunque García Márquez pertenece —en alta medida— al pueblo colombiano, con todo García Márquez no es miembro del conjunto de los pueblos del planeta.

Pues bien, cuando un ente es tal que él está con cualquier objeto ordinario en la relación de conjunto-miembro en la misma medida en que está con ese objeto en la relación todo-parte, cuando tal cosa sucede, el ente en cuestión es un *cuerpo*, un *ente singular*.

Cada ente singular es, pues, un conjunto o clase. ¿Debemos concluir que cada ente singular es también un universal? Este es un problema meramente terminológico. Podemos o bien identificar 'universal' con 'no singular (en absoluto)': o bien identificar *universal* con *conjunto*. En el primer caso los universales serán, por definición, sólo aquellos entes que de ningún modo sean cuerpos; en el segundo caso, todos los entes, incluidos los singulares, serán universales.

En cualquier caso, lo que sí vale la pena es recalcar que la concep-

ción aquí esbozada nos presenta una comprensión clara y precisa de qué son los singulares y qué son los entes no-singulares (donde el 'no' debe leerse como 'no en absoluto'); y ello en el marco de una teoría que, salvaguardando la realidad de los universales —y, con ella, la explicabilidad de la predicación, del acuñamiento de términos generales y su aplicabilidad a entes particulares—, no introduce, empero, ningún tipo de sospechosas entidades extraespacio-temporales.

8. ¿HAY RELACIONES?

Indiquemos ahora el problema de las relaciones. ¿Se dan relaciones? ¿Estamos ontológicamente comprometidos a reconocer la existencia de relaciones, dadas las afirmaciones que usualmente proferimos, y dadas las teorías comúnmente profesadas en la ciencia?

A esta pregunta, el nominalista —p. ej., Occam— contesta que no hay en absoluto relaciones. Todo ente es no-relacional, es algo singular.

Por otro lado, se puede ser realista con respecto a los universales sin aceptar la existencia de relaciones.

La dificultad con respecto a la aceptación de relaciones estriba en que la relación parece tener un estatuto ontológico raro: o no está en ninguno de los varios entes que relaciona, o bien está en todos ellos a la vez —lo que parece ir en contra de un principio según el cual nada podría estar a la vez, todo entero, en varios entes separables—. Otra variante de la misma dificultad puede expresarse así: la relación de paternidad entre David y Absalom, ¿es (sólo) *algo de* David, o es (sólo) *algo de* Absalom, o es *algo de* ambos? No parece debiera ser sólo algo de David, o sólo algo de Absalom, pues entonces no es un relación entre ambos, una relación que David guarda *con* Absalom —y cuya relación conversa es la de filiación que Absalom guarda con David—; mas ¿cómo puede algo ser "de" dos entes diversos a la vez?

Por otro lado, como una relación se da, normalmente, *entre* dos o más entes, surge el problema de cómo entender ese estar la relación *entre* diversos entes.

Frente a tales dificultades, nada más fácil que ceder a la tentación de rechazar la existencia de relaciones. Pero esa posición nominalista no constituye una solución satisfactoria. Porque de nuevo nos encontramos —como cuando discutíamos el problema de los universales—

con que no todas aquellas oraciones que consideramos verdaderas y en las que figuren expresiones que parecen referirse a relaciones pueden parafrasearse de modo que tal referencia desaparezca. En verdad, podríamos casi repetir la argumentación con respecto a los universales (cf. el ejemplo sobre el que la valentía sea estimada por Genserico), con sólo cambiar el ejemplo aducido y hablar de alguna relación, como la amistad o la camaradería. Alguien puede apreciar mucho la camaradería sin apreciar forzosamente a cada persona que esté ligada a otra por dicho vínculo, e incluso sin apreciar a cualquier grupo de camaradas. Es más: alguien puede sentir mucha estima por la camaradería entre Mao Tsetung y Lin Piao sin sentir forzosamente mucha estima por ninguno de ellos: el amor entre Romeo y Julieta suele ser más cautivante que las personalidades de los dos enamorados.

Se habla de la amistad que une a dos hombres, o de la enemistad que los separa. ¿No se concluye que *hay algo, a saber, la amistad* —o la enemistad, según sea el caso— que los une —o, respectivamente, que los separa?

Y, pasando del plano de las relaciones particulares entre individuos determinados al de las relaciones universales, ¿no son nada relaciones como el *amar-a*, el *odiar-a*, el *parecerse-a*, el *tener envidia de*, el *prometer-a*, el *ser de la misma longitud que*, o el *ser más astuto que*? ¿No se dan acaso tales relaciones? Y, si no se dan estas relaciones universales, ¿cómo pueden darse sus casos particulares, como el amor que Marco Antonio guarda con respecto a Cleopatra, o el odio de Catón de Utica con respecto a César, o el parecido que guarda el *cante jondo* con la música árabe clásica?

Descartar la existencia de relaciones no parece, pues, una posición juiciosa. Ahora bien, si todo parece indicar que se dan relaciones, subsisten las dificultades más arriba aducidas. Y sigue en pie el problema de definir de un modo preciso la palabra 'relación'. Por otro lado, si hubiera cómo reducir las relaciones (universales) a conjuntos de cierta índole, podríamos albergar la esperanza de que las dificultades pudieran despejarse.

Antes de emprender una dilucidación de la naturaleza de las relaciones —reduciéndolas a determinados conjuntos—, conviene resaltar una importante distinción, similar a la ya señalada, páginas más arriba, con respecto a las propiedades. Una cosa es la amistad, y otra la amistad entre Marx y Engels —o sea: la amistad que Marx guarda respecto a Engels–; una cosa es el amor (la relación de amar a) y otra el amor de Paris por Helena; una cosa es la paternidad y otra la paternidad de Sisebuto respecto de Recaredo II. La amistad que Marx guarda

respecto de Engels es *el hecho de que* Marx es amigo de Engels; el amor que Paris guarda respecto de Helena es *el hecho de que* Paris está enamorado de Helena; la paternidad de Sisebuto respecto de Recaredo II *es el hecho de que* Sisebuto es padre de Recaredo II.

Contrariamente a lo que hicimos en la discusión sobre los universales, en esta discusión sobre las relaciones nos hemos ocupado, hasta ahora, menos de las relaciones universales (la amistad, el amor, la paternidad, el odio, la similaridad, etc.), que de las relaciones entre dos o más entes determinados. Sin embargo, a fin de esclarecer la naturaleza de las relaciones debemos ahora tratar, en primer lugar, de determinar con rigor qué sean las relaciones universales, a fin de luego precisar las particulares.

9. REDUCCION DE LAS RELACIONES A CONJUNTOS DE CIERTA INDOLE

Abordemos ahora el problema de definir la palabra 'relación'; al hacerlo, habremos reducido ya las relaciones a conjuntos de una cierta índole. Y ello allanará el camino para disolver las dificultades aducidas.

Por relación entenderemos un conjunto cualquiera tal que la pertenencia de un ente a dicho conjunto es lo mismo que la existencia de otro conjunto. Así, p. ej., la amistad es un conjunto tal que el pertenecer alguien a dicho conjunto es lo mismo, que (la existencia de) la clase de individuos con quienes ese alguien tiene amistad. La relación de paternidad es, así, un conjunto tal que el pertenecer Jacob a la misma es la clase de los hijos de Jacob. Por ello, que Jacob sea padre de Leví es, ni más ni menos, el hecho de que Leví es miembro del pertenecer Jacob a la relación de paternidad. (Con lo cual, hemos esclarecido no sólo la naturaleza de las relaciones universales, sino también la de las particulares.)

La definición recién brindada vale para cualesquiera relaciones diádicas, triádicas, etc. Una relación es triádica (por lo menos) si es un conjunto tal que el pertenecer un objeto ordinario al mismo es una relación diádica, e. d. una clase tal que el pertenecer un objeto ordinario a dicha clase es lo mismo que la existencia de otro conjunto. En general, un conjunto es una relación (n + 1) ádica ssi el pertenecer un objeto ordinario a dicho conjunto es lo mismo que la existencia de una relación n-ádica.

Así, hemos reducido las relaciones a conjuntos de cierta índole. ¿Despeja tal reducción las dificultades que parecían rodear a la noción de relación —las que se referían al estar la relación "entre" dos o más entes, y a su ser, a la vez, algo "de" varios entes —o "en" ellos—? Notemos que esas dificultades afectan, no a las relaciones universales —no a las relaciones de *amar-a*, de *ser-autor-de*, de *vivir-en*, de *confiar-en*, etc.—, sino a las relaciones particularizadas, las cuales son como los casos particulares de las relaciones universales. Por ello, si las relaciones particulares se ven en una situación apretada, las relaciones universales también parecerán estarlo.

No parece, empero, que tales dificultades se disipen meramente mediante la reducción de las relaciones a conjuntos de cierta índole. Para solucionar esas dificultades, parece más bien que es menester adoptar una de las tres siguientes actitudes alternativas:

1) Rechazar esas expresiones [según las cuales, la relación (particular) es algo *de* o *en* los diversos entes que relaciona, y se da *entre* ellos] como meras expresiones metafóricas. Pero, rechazadas esas expresiones, ¿queda algún acceso a una intelección clara de qué sea la relación? Porque nuestra dilucidación de las relaciones universales como conjuntos de cierta índole de ningún modo pretende anular o suplantar la idea "intuitiva" (o sea: presistemática) de la relación (particularizada) como algo que se da entre dos o más entes, y que es algo de, y en, cada uno de ellos: antes bien, nuestro enfoque pretende complementar esa aproximación intuitiva, presistemática.

2) Rechazar el principio de que nada puede, a la vez, estar en varios entes separados, y considerar que el darse *entre* dos entes una relación es su darse a la vez en ambos entes.

3) Aceptar la contradictorialidad de lo real: aceptar que es correcto el principio susodicho —de que nada puede darse a la vez en varios entes separados— y que también es verdad que las relaciones particulares (o sea: los casos particulares de las relaciones universales) *se dan en* —son algo de— los entes entre los cuales se dan. Si aceptamos esta tercera solución, podemos entender el darse una relación particular *entre* varios entes justamente como ese su estar a la vez en todos ellos. La relación de aprecio de Paul Lafargue para con Carlos Marx ¿se extiende entre París —donde habita Lafargue— y Londres —donde vive Marx— a través del canal de La Mancha? La relación que guarda Buenos Aires con respecto a Santiago de Chile de *ser una ciudad más grande que* ¿se extiende a través de la cordillera andina, de un extremo a otro del Cono Sur? No parece ser indispensable responder afir-

mativamente, si entendemos el «estar entre» de las relaciones como su estar, a la vez, en los dos o más entes que ella relaciona.

Adoptar la tercera alternativa es lo que parece más satisfactorio, pero a quienes todavía estén reacios a aceptar que se dan en la realidad verdades mutuamente contradictorias les queda la opción de abrazar la segunda alternativa.

Con cuanto precede, han quedado esclarecidas, tanto la naturaleza de las relaciones universales, como la manera de desentrañar las dificultades en que se ve envuelto nuestro pensamiento usual de las relaciones particulares. Por último, pongamos más de relieve cómo se relacionan las relaciones universales con las particulares.

Las relaciones particulares son casos o instancias de las respectivas relaciones universales (al igual que las propiedades particulares —como la megalomanía de Luis XIV— son casos particulares, instancias, de las propiedades universales respectivas —como la megalomanía—). Sea una relación como la de *ser-autor-de*. Es una relación universal. La relación particular de ser-autor-de que guarda Montalvo con respecto a los "Capítulos que se le olvidaron a Cervantes" es una relación particular (*entre* Montalvo *y* la novela "Capítulos que se le olvidaron a Cervantes"). Esta relación particular es la pertenencia de la citada novela al conjunto de obras escritas por Montalvo, y este conjunto es lo mismo que la pertenencia de Montalvo a la relación *(universal)* de *ser-autor-de*.

Así pues, nuevamente se perfila con claridad que las relaciones particulares son *hechos:* una relación particular diádica es el hecho de que un ente pertenece al hecho de que otro ente pertenece a una relación universal (que es un conjunto). Naturalmente, una relación puede ser reflexiva: sea la relación de *afeitar a*. Un hombre puede afeitar a otro (cuando el primero es barbero, p. ej.), y también puede afeitarse a sí mismo. El guardar alguien consigo mismo la relación de *afeitar-a* es la pertenencia de ese alguien a su propia pertenencia a la relación universal de *afeitar a;* pues su propia pertenencia a esta relación universal es un conjunto: es el conjunto de entes a quienes ese alguien afeita; así pues el afeitarse alguien es su pertenecer a la clase de entes a quienes él afeita.

10. EXAMEN DE LA CONCEPCION DE LAS RELACIONES COMO CONJUNTOS DE PARES ORDENADOS

Antes de abandonar el problema de las relaciones vale la pena señalar que la técnica que hemos esbozado (inspirada en la lógica combinatoria) no es la única que se ha propuesto, en la filosofía analítica contemporánea, para reducir las relaciones universales a conjuntos de cierta índole. En verdad, la técnica más común ha sido otra: la de considerar una relación universal diádica cualquiera como una clase de díadas o pares ordenados. ¿Cómo se determina qué sea un par ordenado? Como sigue. Se parte del operador abstractor: 'la clase de los entes tales que...', e. d., 'la propiedad de ser un ente tal que...'. Se puede entonces formar una expresión que designe a propiedades como la socraticidad (la clase a la que sólo Sócrates pertenece), la erasmidad (la propiedad de ser Erasmo), etc., escribiendo, en el lugar de los puntos suspensivos 'él es idéntico a Sócrates', 'él es idéntico a Erasmo', etc. (Se toma 'es idéntico a' en el sentido más fuerte como 'él es el mismo ente que', o sea 'él y... son un solo y mismo ente'.) Esas clases o propiedades son llamadas clases unitarias.

Otra operación que hace falta es la de unión de dos conjuntos. La unión de dos conjuntos dados será la clase a la que cualquier elemento ordinario pertenecerá en la medida en que pertenezca o bien a uno o bien a otro de los dos conjuntos dados.

Así, un par ordenado formado por dos individuos, Cástor y Pólux, será la unión de la clase unitaria de la clase unitaria de Cástor, con la clase unitaria cuyo único miembro sea la unión de la clase unitaria de Cástor con la clase unitaria de Pólux. Dicho de modo más claro: el par ordenado conformado, en este orden, por Cástor y Pólux será la clase cuyos únicos dos miembros sean la clase unitaria de Cástor y la clase cuyos únicos dos miembros sean Cástor y Pólux.

La ventaja de tal reducción de las relaciones a conjuntos de pares ordenados —identificándose cada par ordenado con un cierto conjunto no ordenado de conjuntos no ordenados— estriba en que la misma es factible en una más amplia gama de sistemas formalizados, mientras que la que aquí hemos propuesto, páginas más arriba, requiere, para ser debidamente formalizada, sistemas como la lógica combinatoria. Y, lo que es más, la concepción que nosotros propusimos requiere —como lo veremos al final de este capítulo— reconocer la existencia de hechos. A quienes no estén dispuestos a dar ese paso les queda la alternativa de concebir las relaciones como conjuntos de pares ordenados.

La desventaja de esta concepción de las relaciones como conjuntos de pares ordenados estriba en que se aparta de la noción intuitiva, presistemática, de la relación. Según la concepción que hemos propuesto de las relaciones —llamémosla: visión combinatoria de las relaciones—, la relación de hermandad entre Moisés y Aarón, es el hecho de que Aarón pertenece a la pertenencia de Moisés a la relación (universal) de hermandad (de *ser hermano de*); o sea: la relación (en este caso: la hermandad) es un universal, una propiedad tal que el ejemplificarla un individuo (en este caso: Moisés) es otra propiedad (la propiedad de ser hermano de Moisés); el que un individuo (Aarón) ejemplifique esta última propiedad es lo mismo que el que el otro individuo guarde con él la relación en cuestión. Así se entiende muy bien lo fundado de la estructura de la lengua natural, particularmente en lo tocante a construcciones verbales transitivas: el verbo transitivo designa una relación universal diádica; el sujeto del verbo designa a un ente cuya pertenencia a la relación en cuestión es el conjunto de los entes con quienes ese ente guarda tal relación, y el complemento directo designa a un ente particular con quien guarda tal relación. La oración entera designa, así, al hecho de que el segundo ente pertenece al conjunto de entes con los que el primero guarda la relación de que se trate. Así, sea 'Garibaldi libera a Nápoles': esta oración equivale a 'Nápoles es liberada por Garibaldi', que es de la forma: 'Nápoles pertenece a la clase de entes liberados por Garibaldi', e. d., 'Nápoles posee la propiedad de ser liberada por Garibaldi', o sea: 'Nápoles pertenece al hecho de que Garibaldi ejemplifica la relación de *liberar-a*'.

En cambio, según la concepción que ve en las relaciones (universales) conjuntos de pares ordenados, que Garibaldi libera a Nápoles es que el par ordenado conformado por Garibaldi y Nápoles —en ese orden— es miembro de la relación universal de *liberar-a*. Esto no es inverosímil, desde luego, pero sí menos verosímil que el que la liberación de Nápoles por Garibaldi sea algo de Garibaldi y de Nápoles, en vez de ser algo del par ordenado Garibaldi-Nápoles. Construcciones de la lengua natural como la de complemento directo ya no podrán reconstruirse tan perspicuamente.

Por otro lado, la reducción de las relaciones universales diádicas a conjuntos de pares ordenados acarrea complicaciones para pasar a las relaciones triádicas, tetrádicas, etc. La relación triádica de *dar* será una clase de pares no ordenados, cada uno de los cuales tendrá como uno de sus miembros a una díada, siendo el otro miembro suyo la clase unitaria de la clase unitaria del donante —p. ej.

Por el contrario, concibiendo a las relaciones según la visión com-

binatoria de las mismas —la que propusimos más arriba—, pueden evitarse tales complicaciones.

11. ¿HAY HECHOS?

Concluiremos este capítulo abordando brevemente el problema de si existen hechos o no.

Estamos de acuerdo en que el Taj Mahal está en la India. Pero ¿existe (es algo real) el hecho de que el Taj Mahal está en la India? Estamos de acuerdo en que Jamaica es un país antillano. Pero ¿existe (es algo real) el hecho de que Jamaica es un país antillano?

Usualmente se habla de la existencia o realidad de tales hechos. Sin embargo, algunos filósofos rehusan admitirlo, porque les parece que ello sería introducir otro tipo extraño de entidades.

Ahora bien, con respecto a los hechos ocurre como con respecto a los universales y a las relaciones: muchas oraciones que consideramos verdaderas contienen referencias (siquiera aparentes) a hechos, y, si esas referencias fueran meramente aparentes, se debería poder parafrasear cada una de tales oraciones, según un procedimiento generalmente formulable y aplicable, de tal modo que las referencias en cuestión desaparecieran.

Pero no parece haber ningún procedimiento de paráfrasis que pueda obtener esos resultados.

Ya sabemos que el hecho de que Hitler pierde la batalla de Stalingrado es lo mismo que la pérdida por Hitler de la batalla de Stalingrado. ¿Puede prescindir el historiador de toda referencia a ese hecho, sin empobrecer su relato historiográfico? Por supuesto que puede decir simplemente: 'Hitler pierde en 1943 la batalla de Stalingrado', y de esa afirmación no se sigue —según las reglas de inferencia usuales— que existe el hecho de que Hitler pierde dicha batalla. Pero lo que ya sí no podrá decir será, p. ej.: 'La pérdida por Hitler de la batalla de Stalingrado causó un debilitamiento de la posición militar del Reich'.

En verdad, todo hablar de causas y efectos suele requerir la postulación de hechos. La única alternativa que quedaría para quienes no aceptan la existencia de hechos sería la de rechazar también la noción de *causa*. Pero muchos teóricos de la ciencia hoy consideran que esa noción es necesaria. Y, por otro lado, sería terrible el empobrecimien-

to al que se llegaría en el habla cotidiana, si se quisiera hacerla correcta y si hubiérase de renunciar a toda noción de causalidad.

No obstante, algunos filósofos admiten la existencia de acontecimientos, pero rechazan la existencia de hechos. Según ellos, no es menester postular ningún hecho como la pertenencia de un ente a una clase. Por *acontecimiento* entienden esos filósofos un cambio, un tránsito de una situación a otra. Los acontecimientos podrían ser identificados con entes espacio-temporales. Así, la revolución cromwelliana sería un trozo de espacio-temporalidad con sus heteróclitos contenidos materiales. En cambio, esos filósofos conciben a los hechos como algo que, de existir, sería inespacial e intemporal.

Ahora bien, nada nos obliga a considerar a los hechos como entes inespaciales ni intemporales. Los hechos pueden perfectamente ser considerados como entes dotados de ubicación espacio-temporal. Los acontecimientos son simplemente, hechos de una determinada clase, hechos que constituyen cambios o alteraciones. Todo acontecimiento es un hecho, si bien lo inverso no es cierto. [Por otro lado, no todas las causas (ni todos los efectos) son acontecimientos —en ese sentido—; algunos son *estados de cosas* persistentes en medio de ciertos cambios.]

La postulación de *hechos* se ha debido a que, gracias a ella, puede darse cuenta de varios fenómenos.

— Los hechos son los referentes de las oraciones; esto es: una oración es un signo lingüístico que designa a un hecho, si es que designa algo (e. d., si es que tiene algún grado de verdad, a lo menos relativo— o sea: si no es absolutamente falso—).

— Los hechos son aquellos entes cuya existencia o inexistencia (cuyo grado de existencia o de inexistencia) hace que las oraciones que los designan sean verdaderas o falsas en ese mismo grado. (De una manera más radical se dirá que lo que es verdadero o falso es el hecho mismo, cuya verdad es ni más ni menos que su existencia, y cuya falsedad es lo mismo que su inexistencia; la "verdad" o "falsedad" de la oración se predicarán de ésta en un sentido derivado.)

— Los hechos son entidades que pueden ejercer acción causal y que pueden también ser efectos causados por otros hechos.

No se ve cómo reemplazar a los hechos en esos tres cometidos. El primero es el de ser objetos de referencia de las oraciones o enunciados. Si se los descarta de tal tarea, entonces no surge ningún ente capaz de cumplirla. La única alternativa que se ha propuesto son los valores de verdad. Pero sería preferible —y eso fue lo que sugerimos

en el capítulo I— identificar a los valores de verdad con hechos —o, si se quiere, a cada hecho con un valor de verdad—, ya que aquello de lo que se dice usualmente que tiene un grado de existencia o realidad es un hecho, y no un valor de verdad entendido como un ente enigmático irreducible a hecho alguno y que estuviera más allá (o por encima) de los hechos.

El segundo cometido es el de dar cuenta, por su propio grado de verdad o falsedad ontológica —o sea: de realidad o irrealidad— del grado —siempre idéntico— de verdad o falsedad oracional de los enunciados que los designan. Tal tarea también parece que sólo puede ser llevada a cabo por los hechos. Si se los elimina, será mucho más laborioso y enrevesado el dar cuenta de la verdad o falsedad oracional de los enunciados (habrá que acudir a una semántica satisfaccional, a lo Tarski, poco intuitiva y filosóficamente poco esclarecedora). Y, lo que es más, careceremos de entidades de las que se pueda predicar la verdad propiamente dicha, esa verdad que es redundante, en el sentido de que decir de un ente que es verdadero es simplemente decir ese ente; decir que es verdad que Jaime el Conquistador muere en Játiva equivale a decir que Jaime el Conquistador muere en Játiva. Hay, pues, un sentido primario de la palabra 'verdad' en que ésta es redundante; en ese sentido, 'verdad' es sinónimo de 'existencia' y de 'realidad' (de ahí el viejo adagio escolástico *Ens et uerum conuertuntur:* 'Ser un ente (o sea: existir) es lo mismo que ser verdadero'. Y los entes de los que se predica esa verdad o existencia han de ser *hechos*, pues han de ser referentes de enunciados, objetos de enunciación o declaración.

Con respecto al tercer cometido, aquí ya es menos obvio que los hechos sean imprescindibles. Al fin y al cabo, la filosofía aristotélico-escolástica postulaba nexos causales sin postular la realidad de hechos. Con todo, lo que sí es cierto es que, en general, consideramos como causas de la mayor parte de los efectos que registramos a entes que sólo cabe conceptuar o como hechos o como acontecimientos; entes designados por oraciones o por el resultado de sustantivar oraciones (el resultado de sustantivar la oración 'Prim es asesinado' es el sintagma nominal 'El asesinato de Prim'; el resultado de sustantivar 'EE. UU. se anexiona la mitad de la República Mexicana en 1848' es el sintagma nominal 'La anexión de la mitad de la República Mexicana por los EE. UU. en 1848'). Son entes así aquéllos a los que, en la mayoría de los casos, atribuimos eficacia causal, o de los que decimos que son efectos causales. Se puede decir que la superioridad militar estadounidense y el descontento popular por la opresión del régimen de

Santa Anna causaron la anexión de la mitad de México por los EE. UU. en 1848.

La postulación de hechos no es, pues, gratuita. Y no se ha encontrado ninguna alternativa satisfactoria frente a tal postulación. Los nominalistas han encontrado procedimientos de paráfrasis aislados, que pueden eliminar la referencia a hechos en ciertos contextos, pero no en otros. Ellos prescinden de entes que sean los referentes de las oraciones, y alegan que preguntarse cuáles sean esos entes es un pseudoproblema, puesto que las oraciones no son nombres. La verdad oracional de los enunciados la explican con una semántica satisfaccional. Para dar cuenta de los nexos causales, o bien acuden a paráfrasis, o bien postulan otras entidades, que conciben como irreducibles a hechos.

Pero, como vimos más arriba, no siempre parece viable el recurrir a paráfrasis, y, además, la complicación teórica en que se incurre al adoptar esos procedimientos de paráfrasis es un precio demasiado alto. Más vale, pues, aceptar de buena gana la existencia de hechos.

12. REDUCCION DE LOS HECHOS A CONJUNTOS DE CIERTA INDOLE

La postulación de hechos chocaría con menos resistencia si se lograra reducir los hechos a otro tipo de entes ya previamente aceptados. Pues bien, vamos a proponer una reducción de los hechos a conjuntos. Como los entes singulares son también conjuntos, y como también lo son las relaciones, habremos reducido así todos los tipos de entes que necesitamos a uno sólo: el de los conjuntos.

Hay hechos que son idénticos a entes o individuos cuya existencia postulamos por razones independientes. Esos hechos son los designados por oraciones existenciales. El referente de 'Yaser Arafat existe' es la existencia de Yaser Arafat, o sea: el propio Yaser Arafat (según lo vimos en el capítulo I).

Consideramos aquellos hechos que no son idénticos a individuos o entes cuya existencia tengamos que postular independientemente. ¿Podemos identificar a esos hechos con determinados conjuntos? Sí. Dividiremos a tales hechos en transitivos e intransitivos. Un hecho intransitivo será el que sea designado por una oración a la que no pueda expandirse añadiendo un complemento directo (propiamente dicho).

P. ej., los hechos designados por oraciones como 'Hiro-Hito suspira', 'Salazar oprime al pueblo', 'Mehmet V masacra a los refugiados armenios', son hechos intransitivos. Los hechos que no son intransitivos son transitivos; tales son, p. ej., los designados por oraciones como 'Salazar oprime', 'Mehmet V masacra', 'Hiro-Hito esgrime'. Identificaremos a un hecho transitivo con la clase a la que pertenece cualquier ente tal que, si ese ente fuera designado por una expresión lingüística, y si ésta se concatenara con una oración que designe a ese hecho, el resultado sería una oración intransitiva verdadera. Dicho de otro modo: un hecho intransitivo es el conjunto de entes designables por complementos directos que pueden añadirse con verdad a una oración que designe a tal hecho. P. ej., el hecho designado por 'Calomarde reprime' (o sea: la represión perpetrada por Calomarde) es el conjunto al que pertenecen las víctimas de esa represión. El hecho designado por 'Jacob engendra' será, pues, el conjunto de los hijos de Jacob.

Un hecho intransitivo será un conjunto tal que el único elemento ordinario a él perteneciente en medida no ínfima (que es lo que aquí nos interesa) será él mismo. Así, 'Camilo Cienfuegos muere' designa un hecho (la muerte de Camilo Cienfuegos) cuyo único miembro es la propia muerte de Camilo Cienfuegos (dejados de lado elementos no ordinarios, y dejados de lado también aquellos entes que pueden pertenecer a ese hecho en medida ínfima; ellos no nos interesan aquí).

En cualquier caso, cada hecho tendrá una ubicación espacio-temporal, de modo que en nuestra ontología no necesitamos postular nada que sea extraespacial o extratemporal.

13. VISTAZO HISTORICO AL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE HECHOS

Para cerrar esta discusión sobre los hechos, añadamos algunos detalles y puntualizaciones.

El problema de la existencia o no de hechos se planteó, en cierto modo, ya en la filosofía griega, pero fue de modo más bien negativo. Para bloquear el argumento de Platón a favor de la existencia de entes inexistentes, Aristóteles sostuvo que había que deslindar los destinos de los entes —sustancias y accidentes—, de los que cabía decir que existían, y de las enunciaciones, que eran verdaderas o falsas, pero no algo existente. Esa óptica fue preponderante en la tradición filosófica,

y nunca se la desafió claramente. En la escolástica nominalista, tan meticulosa en sus análisis lingüísticos, salieron a la luz dificultades que rodeaban a ese enfoque aristotélico; pero esa escolástica lo único que propuso como solución fue un "como si" —lo cual se compaginaba bien con el ficcionalismo característico suyo—: se aludiría a los significables complejos (o, mejor: a entidades complejamente significables: *complexe significabilia*), que serían los cuasi-referentes de las oraciones, pero que, sin embargo, no serían considerados más que como "entes de razón", o sea: entes imaginarios, que se postularían en virtud de las necesidades de una explicación de los fenómenos lingüísticos. El error de ese enfoque ficcionalista estriba en que, si el postular una entidad de cierto tipo responde a las necesidades de nuestra explicación de los fenómenos, entonces lo único correcto es reconocer la existencia de esa entidad; mientras que el reputarla meramente imaginaria es una escapatoria, un artilugio para obtener el beneficio teórico que puede producir la postulación de la entidad, pretendiendo evadir el costo de tal postulación. (En honor a la verdad hay que señalar que no faltó algún autor de esa época que defendió la realidad —en sentido propio— de los hechos, indicando que, de no darse tal realidad, el valor explicativo de los hechos sería nulo. Tal fue el caso de Ugolino de Orvieto.)

Hay en Spinoza atisbos de un reconocimiento de los hechos —más concretamente: de que no hay frontera entre cosas (o correlatos de nombres), y hechos (o correlatos de oraciones)—. Pero fue sólo en el siglo XIX cuando el problema de la realidad o irrealidad de los hechos cobró tematización filosófica, en la obra de Bolzano y en la de Frege (así como, en cierto sentido, en la de Meinong). A comienzos de este siglo, Bertrand Russell suscitó de nuevo el problema, y —al igual que Bolzano y Frege— respondió, en un principio, afirmativamente. Luego, Russell evolucionó hacia el nominalismo. Wittgenstein también se ocupó del tema, si bien el tenor de su respuesta en el *Tractatus* ha provocado muchas interpretaciones divergentes por parte de los exegetas del mismo. En la filosofía analítica contemporánea, unos autores —como Roderick Chisholm, Alvin Plantinga, Arthur Pap, Casimir Lewy, Michael Slote— admiten la existencia de hechos; otros —como Geach, Quine, Davidson— la rechazan.

Algunos autores introducen diferencias entre: proposiciones, hechos y estados de cosas. La palabra 'proposición' se toma, generalmente, en la filosofía analítica en un sentido técnico: las proposiciones, si las hay, son entes extralingüísticos designados (o expresados) por las oraciones o los enunciados; no son, pues, oraciones, entidades lingüís-

ticas —contrariamente al sentido de la palabra *propositio* en la filosofía escolástica—.

Aunque no cabe en este texto entrar en las disquisiciones que se han hecho a favor de esos distingos, sí cabe señalar que, de adoptarse el enfoque básico aquí propuesto, no parece justificarse la introducción de tales distingos, y se puede identificar a los estados de cosas con hechos y a éstos con proposiciones. (El prejuicio que llevaba a esa desmedida proliferación de tipos de entidades era el de que los objetos de pensamiento —de afirmación o negación— debían ser entes extra-espaciales y extra-temporales).

Una última puntualización que vale la pena hacer es que, según el enfoque aquí propuesto —coincidente, en eso, con el que Russell elabora en una cierta fase de su evolución filosófica—, las oraciones absolutamente falsas no tienen referente ninguno; no designan, pues, ningún hecho. Que una oración designe un hecho es que sea verdadera; el grado de existencia del hecho —si lo hay— que designa será el mismo grado de verdad de la oración, y el grado de inexistencia del hecho será el mismo grado de falsedad de la oración —si es que es falsa en algún grado, o sea: si es que el hecho por ella designado es irreal en algún grado—. Hay, pues, una disimetría entre la verdad (= existencia) y la falsedad (= inexistencia).

¿ES PLURIVOCO EL VERBO 'EXISTIR'?

1. ALCANCE DE LA CUESTION: LAS OCURRENCIAS NO CUANTIFICACIONALES DEL VERBO 'EXISTIR'

En este capítulo vamos a estudiar el problema de la plurivocidad o univocidad del verbo 'existir'.

Conviene, para delimitar bien el problema que nos ocupa, precisar el alcance del interrogante que formulamos. Hay dos clases de ocurrencias del verbo 'existir'. Una de ellas engloba aquellas ocurrencias que, siendo formas del verbo en tercera persona del singular o del plural, son sustituibles por las formas impersonales correspondientes del verbo 'haber', como: 'hay', 'había', 'habrá', 'hubo', etc. Esas formas van seguidas de la palabra 'un' (o 'una', o 'unos', o 'unas') o 'algún' (o 'alguna', o 'algunos', o 'algunas', o, en oraciones negativas, 'ningún', 'ninguna') o algún otro pronombre o adjetivo de los llamados indefinidos o numerales-cardinales. Tales son los casos del verbo 'existir' en oraciones como: 'Existen varios procedimientos...', 'Existían cinco pretendientes a la corona', 'Existiría algún medicamento adecuado si...', 'Existen muchos obstáculos'.

Otra clase de ocurrencias del verbo son las que no reúnen esas características; más concretamente: aquellas en que 'existe' es verbo que se predica de un objeto (o de varios objetos) bien determinados: 'Yo existo', 'Tú existes', 'Dios existe', 'Rumania aún no existía en 1860', 'El Imperio Centroafricano ya no existe', 'La República Sajarahui existirá en el año 2081'.

Aquí nos vamos a ocupar sólo de las ocurrencias del verbo 'existir'

pertenecientes a la segunda clase; e. d., sólo de aquellas ocurrencias que predican existencia de objetos bien determinados, y que no son sustituibles por ocurrencias del verbo 'haber'.

Las ocurrencias de las que aquí no nos ocuparemos no son ocurrencias propias, sino impropias, del verbo 'existir'; lo vehiculado mediante la combinación de las mismas con los indefinidos o numerales con los que aparecen es un cuantificador existencial; no es una atribución de existencia respecto de uno o varios objetos bien determinados.

Las ocurrencias impropias del verbo 'existir' no carecen de conexión con las ocurrencias propias. Pensar tal cosa sería desexistencializar el cuantificador particular (el 'hay'), quitarle toda carga existencial para hacer de él un fofo monigote que nada diría. Pero esa conexión no es una identidad. Lo que sí es cierto es que de la premisa 'Hay algo tal que...' cabe inferir, lícitamente, la conclusión 'Hay algo tal que ese algo existe y...'. Por ello, de una premisa como 'Hay algo tal que no es ni más ni menos que Jaled y traiciona a los pueblos árabes' cabe concluir 'Hay algún ente que existe y que no es ni más ni menos que Jaled y que traiciona a los pueblos árabes'; de donde se infiere que Jaled existe (y que traiciona a los pueblos árabes, desde luego).

En dirección inversa también tenemos, claro está, una inferencia correcta. De 'Mahoma existe' cabe lícitamente inferir 'Hay algún ente que es idéntico a Mahoma (o sea: que no es ni más ni menos que Mahoma)'.

En el capítulo anterior vimos que debía aceptarse la carga existencial del cuantificador particular; o sea: vimos que las reglas de inferencia a las que ahora acabamos de aludir debían ser consideradas como correctas. Pero, reconocidas esas reglas, sigue en pie la diferencia entre la predicación de existencia propiamente dicha (que es determinadamente a un ente fijado —o, cuando no se lo ha fijado, suponiendo que lo estuviera—) y la mera cuantificación existencial, que sólo nos dice que hay algún ente tal que... (o que hay *un* ente tal que..., o *varios* entes tales que..., etc.).

Nos interesaremos, pues, sólo por aquellas ocurrencias del verbo 'existir' que puedan ser sustituidas por ocurrencias respectivas del verbo 'ser' —en sentido no predicativo—; oraciones como 'El presidente de Zimbabue existe' e 'Indira Gandhi existe' equivalen a 'El presidente de Zimbabue es' e 'Indira Gandhi es'.

Pues bien, así delimitadas claramente las ocurrencias del verbo 'existir' o 'ser' que nos interesan, lo que nos preguntamos es si todas ellas tienen el mismo sentido o si algunas de ellas tienen un sentido diferente del de otras. De estas dos alternativas, la primera será llamada 'tesis de la univocidad', y la segunda, 'tesis de la plurivocidad'.

2. HONDURA Y SIGNIFICACION DEL PROBLEMA ACERCA DE LA UNIVOCIDAD DEL VERBO 'EXISTIR'

La cuestión de la univocidad o plurivocidad del verbo 'existir' reviste una dimensión y una importancia filosófica primordiales, que podrían ocultársele a alguien que reparara tan sólo en que se trata de una cuestión sobre el significado (o los significados) de una palabra. Cabe decir que, según que se opte por la tesis de la univocidad o por la de la plurivocidad, se verá el mundo de una de dos maneras diametralmente opuestas.

De optarse por la tesis de la plurivocidad, pasan, consecuentemente, a ser plurívocas palabras como 'todo', 'algo', 'cualquiera', y —lo que es tal vez más— los pronombres terciopersonales y demostrativos-anafóricos, como 'él', 'ello', 'eso', 'ese' (y los correspondientes adjetivos anafóricos precediendo a la palabra 'ente' o sus sinonímicas), y, asimismo, todos los sinónimos de 'ente', 'cosa', 'objeto', 'entidad', 'individuo' (o, lo que viene a equivaler a ello, 'individuo' dejará de ser sinónimo de 'ente'), 'ente real'. Esto quiere decir que, de optarse por la tesis de la plurivocidad, uno no podrá concebir ninguna propiedad de existir (a secas), ningún conjunto que abarque o englobe a todo ente, a todo aquello de lo que pudiera decirse que es *algo.* Sólo habría conjuntos que agruparan a un sector de lo real, sin que ningún conjunto agrupara a todo ente real. En verdad, nunca podría hablarse de todo lo real, ni siquiera para decir que no puede hablarse de todo lo real (y así sucesivamente hasta el infinito). Ningún acto mental podría extenderse así al conjunto de lo real. La realidad —que propiamente no existiría, ya que lo único que habría sería sectores, sin que ni siquiera pudiera decirse que son sectores de la realidad— estaría irremediablemente rajada en zonas o niveles mutuamente irreducibles, que no tendrían nada en común entre ellos, pues ni siquiera compartirían la propiedad de existir o la pertenencia a algún conjunto omniabarcador.

De ahí que, en el marco de la concepción plurivocista, no se diga nada al decir de algo que existe. Como habría varios sentidos irreducibles de la palabra 'existir' (incluso dentro de su uso propio, que es el único que aquí consideramos), sería ambiguo el decir de algo que existe. Sería menester precisar: existe-como-..., llenando los puntos suspensivos con alguna expresión que especificara el tipo de existencia que se estaría atribuyendo. Decir, p. ej., que la penicilina existe desde los años 40 sería emitir una frase ambigua, ya que no se habría precisado con qué tipo de existencia existe la penicilina desde los años 40.

Así, disputas sobre la existencia de algún ente (Dios, el diablo, el derecho de Puerto Rico a su independencia, o la complicidad de Alfonso VI con Bellido Dolfos) serían vanas disputas que podrían —y aun deberían— ser prevenidas con una mera maniobra verbal: distinguiendo los sentidos del verbo 'existir', y precisando cuál, o cuáles, de ellos estaría(n) en juego.

Por el contrario, si aceptamos la univocidad del verbo 'existir' (en su uso propio), entonces podremos admitir que hay algún conjunto que abarca, en uno u otro grado, cada ente, cada cosa, cada algo a lo que pudiera llamarse 'ello', o 'eso'. Se verá así la realidad dotada de una cierta unidad; se verá, justamente, la realidad —el conjunto de lo real— como algo (mientras que, para el plurivocista, no sería nada en absoluto). Y el debatir acerca de la existencia de algo tendrá un sentido preciso, puesto que lo que se debatirá será si ese algo existe en el único sentido propio de la palabra —o tal vez si su grado de existencia es alto o bajo, pero siempre entendiendo su grado de existencia como el grado en que posee esa propiedad universal de existir, que todos los entes comparten—.

Si todo quedara en eso, ya estaría en candelero algo suficientemente serio para que la cuestión de la univocidad o plurivocidad de 'existir' se perfilara como una de las más importantes de la filosofía. Pero hay todavía más. El plurivocista puede construir un sistema en el que, efectivamente, no pueda mentarse ningún conjunto universal (ninguna propiedad de 'existir' en general o a secas), y en el que, incluso, introducir tal conjunto ulteriormente conduciría a la trivialidad o endeblez del sistema (o sea: a deshacerlo); en un sistema tal, el verbo 'existir' sería suplantado por varios —quizá infinitos— verbos 'existir^1', 'existir^2'..., en los cuales no habría —pese a las apariencias— ocurrencias del verbo 'existir' a secas (al igual que, en 'dormita' no hay ninguna ocurrencia de 'mita'). Lo que no podría hacer el plurivocista es explicar su teoría; no en términos de su propia teoría, desde luego; no puede decir *en ella:* 'No hay ningún conjunto de todos los entes', o 'lo real se divide en grandes conjuntos disjuntos, ninguno de los cuales agrupa a todos los entes'; si dijera eso, se produciría la trivialidad o endeblez en un sistema —e. e., ese sistema se derribaría—. (Porque en su sistema no se podría hablar de 'todos los entes' ni de 'lo real'.) ¿Puede decir *eso* en un sistema diferente del suyo? Obviamente, ese otro sistema debería —si es que pudiera darse— ser incompatible con el del plurivocista; si lo que éste dice en ese otro sistema es verdad, entonces irá en contra del sistema mismo, y, por consiguiente, tampoco podrá decirlo en otro sistema; porque si este otro sistema acepta

que tiene sentido hablar de 'todos los entes' o de 'la realidad', entonces es que debe poder probarse, en el sistema, que hay un conjunto de todos los entes; luego, si el plurivocista enuncia, *en un sistema así*, que es del todo falso que haya un conjunto de todos los entes, el resultado será una *super*contradicción, una fórmula del tipo "p y es del todo falso que p", y toda *super*contradicción acarrea trivialidad o endeblez y con ella, el hundimiento del sistema en que se da.

Así pues, la posición del plurivocista, si es verdadera, es inefable o inexpresable. Es más: aun si ignoráramos la segunda dificultad (la que experimenta el plurivocista, para expresar su concepción, en un sistema diferente del suyo propio), subsiste el hecho de que el plurivocista no puede expresar su punto de vista sin infringir sus propias normas lingüísticas. Y, con ello, su posición resultaría también inefable ya que, de ser verdadera, sus normas lingüísticas deberían ser correctas y, al infringirlas, se proferiría un sin-sentido; luego la posición, que sólo sería expresable mediante una vulneración de las normas, sería inexpresable.

Por ello, el problema de la univocidad es un problema de mucha envergadura para los destinos de la racionalidad humana. Si abrazamos el plurivocismo, habremos abrazado, con él, el inefabilismo —y, por ende, el irracionalismo, ya que sólo podemos considerar como susceptible de racionalización lo que es susceptible de expresión lingüística—.

3. BREVE VISTAZO HISTORICO

Echemos un vistazo a las principales posiciones adoptadas en la tradición filosófica con respecto de este problema de la univocidad.

Aristóteles, el primero en abordar la cuestión, respondió abrazando la tesis de la plurivocidad. Esgrimió varios argumentos en contra de la tesis de la univocidad, que en general eran variaciones del siguiente: para que un universal se contraiga a otro de menor extensión es menester que se «cruce» (que intersecte) con otros que sean (al menos en parte) exteriores a él —o sea: tales que abarquen a entes que no estaban abarcados por el primer universal en cuestión—; por ello, de existir un universal que fuera omniabarcador, no podría contraerse a ningún inferior, y habría un solo ente; pero la conclusión es totalmente falsa; luego no hay ningún universal omniabarcador.

La filosofía escolástica hizo suya —en general, aunque no unánimemente— esa concepción plurivocista de Aristóteles. La oveja negra fue Duns Escoto —y con él toda la escuela escotista, preponderante en la orden franciscana—; Escoto defendió la tesis de la univocidad y mostró cuán graves consecuencias se siguen de la de la plurivocidad.

En la filosofía contemporánea, el problema ha sido replanteado —aunque bajo un prisma diferente—. Algunas filósofos —sobre todo Russell— han sostenido que no puede ser unívoca la palabra 'ente' (ni, por ende, las palabras 'algo', 'todo', etc.), pues de esa univocidad se seguirían paradojas o contradicciones. Otros filósofos —como Quine— han elaborado sistemas de lógica (de teoría de conjuntos, en particular) que evitan esos resultados paradójicos aun aceptando la existencia de un conjunto universal —o sea: la univocidad de la palabra 'ente'.

4. UN ARGUMENTO ARISTOTELICO CONTRA LA UNIVOCIDAD: EL PRINCIPIO DE INTERSECCION

Vamos a considerar escuetamente, en este capítulo, un par de argumentos aristotélicos, así como el argumento russelliano en contra de la univocidad. Y veremos que no son irrebatibles. Dadas las consideraciones más arriba apuntadas, ello equivaldrá a un alegato a favor de la univocidad.

El ya reseñado argumento aristotélico está basado en el principio de intersección. El principio de intersección sostiene que para que un conjunto se contraiga a un subconjunto propio del mismo, tiene que tener una intersección con algún conjunto exterior, o sea: con algún conjunto que abarque elementos no pertenecientes al primer conjunto dado.

Así, de conformidad con el principio, para que el conjunto de los animales se restrinja al conjunto de los hombres (animales racionales) debe tener una intersección no vacía con un conjunto que sea, en parte, exterior; o sea, con un conjunto tal que, aunque tenga una intersección no vacía con el conjunto de los animales, debe empero abarcar como miembros a entes que no sean animales. En el marco del aristotelismo existen tales entes: las inteligencias celestes, p. ej., son racionales no animales.

Dicho de otro modo: para que haya un género de animales racionales, ha de haber un género de entes racionales que incluya a un subgénero de racionales no-animales.

¿En qué se funda Aristóteles para sustentar ese principio? En que lo que contrae al conjunto más general, dando así por resultado el conjunto más particular, debe ser algo diferente del conjunto más general (si fuera lo mismo, él se contraería por sí mismo, y sería, ya por sí mismo, idéntico al conjunto particular, contra la hipótesis de que es un conjunto más general que éste), y debe también ser diferente del conjunto particular mismo, pues es algo que contrae al conjunto general para que surja como resultado de tal contracción el conjunto más particular. Es más: no sólo debe ser diferente de ambos, sino que debe ser exterior a ambos —en el sentido de tener miembros que no pertenezcan ni aun al conjunto más general—, a fin de venir, como desde fuera, como una cuña que se mete en el conjunto más general y que lo divide en dos subconjuntos disjuntos entre sí (en el ejemplo aludido, estos dos subconjuntos son: el de los animales racionales y el de los animales no racionales).

Veámoslo aún desde otro ángulo: según Aristóteles, sólo puede haber un género de mamíferos voladores diferente del de los mamíferos en general si hay —como de hecho hay— voladores no mamíferos. Si todos los voladores fueran mamíferos, no habría nada que, como desde el exterior, viniera a restringir el género más general de los mamíferos para constituir el género más particular de los mamíferos voladores; no podría hacerlo desde el exterior, pues (insistimos: en la hipótesis de que no hubiera voladores no mamíferos) el género de los voladores no sería exterior al de los mamíferos. Y ¿podría hacerlo desde el interior? No, porque —en esa hipótesis— el género de los voladores sería el mismo que el de los mamíferos voladores. Y Aristóteles piensa que ningún género se constituye a sí mismo contrayendo a un supergénero suyo (o sea: a un género del que el género en cuestión sea un subgénero, un subconjunto).

La argumentación de Aristóteles no carece de cierto atractivo. Pero ello no quiere decir que sea impecable. Pueden acaso aceptarse ciertas versiones matizadas de los argumentos de Aristóteles; mas no versiones lo suficientemente fuertes como para verse obligado a aceptar la tesis de la plurivocidad.

Podríamos conceder a Aristóteles que su argumentación parece persuasiva si de lo que se tratara fuera de pasar de un conjunto más general a otro más restringido en un sentido fuerte, a saber: que hubiera entes pertenecientes al conjunto más general y que no pertenecieran *en absoluto* al conjunto más restringido; porque ese tránsito de pertenecer a no pertenecer *en absoluto* requeriría como un desalojo que sólo esa cuña podría efectuar, desde el exterior, viniendo a partir al

conjunto más general dado en los subconjuntos totalmente disjuntos entre sí.

Pero ahora supongamos una ontología en la que cada ente pertenece, a lo menos infinitesimalmente, a cada conjunto (cf. capítulo IX.1 de este libro). En tal ontología no habrá nunca dos conjuntos totalmente disjuntos entre sí, ya que cada miembro del uno será —a lo menos infinitesimalmente— miembro del otro. En el marco de una ontología así, aun cuando aceptemos un conjunto universal (la clase de todos los entes), ese conjunto podrá contraerse a otros más restringidos, porque cada miembro del conjunto más general (del existir, o sea: de la clase de los entes) pertenecerá también al más restringido, a lo menos en medida infinitesimal. Así, dividamos al ser (a la clase de los entes) en el subconjunto de entes vivientes y en el subconjunto de entes inertes. En el marco de la ontología aludida, cada ente viviente pertenecerá (a lo menos en medida infinitesimal) a la clase de los entes inertes, y cada ente inerte poseerá la propiedad de ser viviente (o sea: será miembro del conjunto de los entes vivientes), aunque sea infinitesimalmente. Esto significa que nada carece de algún grado —aunque sea ínfimo, infinitesimal— de vida, y que aun los entes más dotados de vida participan también de la no-vida, de la inercia. Nada estará totalmente exento de nada.

Pero no todos los conjuntos serán idénticos, ni iguales. Las diferencias de grado entre la pertenencia a un conjunto y la pertenencia a otro pueden ser enormes y aun infinitas. Y lo más importante es que, dentro de esa ontología —que, por otro lado, aparece altamente plausible en virtud de motivos independientes, si bien no entraremos aquí en ellos—, nada parece oponerse a la admisión del existir como un conjunto universal, y, con ella, a la admisión de la univocidad de la palabra 'ente'. Aun el principio aristotélico de intersección puede conciliarse con esa admisión, siempre y cuando lo interpretemos de un modo debilitado, a saber: que un conjunto dado no puede tener un subconjunto más restringido que él *en sentido fuerte* (o sea: en el sentido de que el subconjunto no abarque *en absoluto* a elementos que el conjunto dado sí abarca) a menos que este subconjunto sea la intersección del conjunto dado con otra clase *fuertemente* exterior al mismo (o sea: con otra clase que abarque a elementos que no pertenezcan *en absoluto* al conjunto dado).

Por último, cabe refutar el argumento de Aristóteles por reducción al absurdo. Supongamos que, en efecto, no es posible que un conjunto o género se subdivida en subconjuntos o subgéneros más que si tiene una intersección no-vacía con otro género en parte exterior, en el sen-

tido fuerte (aristotélico); e. d.: si tiene una intersección no-vacía con un conjunto algunos de cuyos miembros no pertenezcan *en absoluto* al conjunto inicialmente considerado. Pues bien: tomemos uno cualquiera de los varios "géneros supremos" (categorías) que Aristóteles postula, y que deben ser fuertemente disjuntos entre sí (o sea: tales que, si algo pertenece a uno de ellos, entonces no pertenece *en absoluto* a ninguno de los otros). (Esa consecuencia de la disjunción fuerte entre los géneros supremos es un corolario de la tesis aristotélica de la plurivocidad de las palabras 'ente' y 'ser', tesis que equivale a la de que no existe ningún género supremo único.) Supongamos que el género supremo tomado contiene al menos dos entes; entonces deberá dividirse en dos subconjuntos: aquel que sólo contiene a uno de esos dos entes, y aquel que sólo contiene al otro. En el marco de la lógica aristotélica, esos dos subconjuntos serán fuertemente disjuntos (puesto que, en ese marco, el 'sí' equivale a 'absolutamente sí', y el 'no' a 'absolutamente no'). Pero eso quiere decir que el género inicialmente tomado debe tener una intersección no vacía con algún género en parte exterior. Mas los géneros exteriores a él son —según el pensamiento aristotélico— fuertemente disjuntos con respecto a él; luego no hay en absoluto intersección no-vacía alguna entre el conjunto inicialmente tomado y algún conjunto exterior a él, sea el que fuere. Luego el conjunto tomado no tiene subconjuntos fuertemente disjuntos entre sí. Luego es de todo punto falso que a él pertenezcan al menos dos cosas —contra la hipótesis—. Luego la hipótesis es absurda. Y de ahí se desprende que cada género posee a lo sumo un solo ente.

5. OTRO ARGUMENTO ARISTOTELICO: EL PRINCIPIO DE INFORMACION

Otro argumento aristotélico en contra de la univocidad está fundado en el principio de información: según éste, para que algo sea un género o conjunto, es menester que sea designado por un término universal tal que, al aplicarlo a un individuo, se vehicule información. Por ejemplo, 'botón' es un término universal que designa a la clase de los botones; cuando se dice 'eso es un botón' se vehicula (o se puede, en determinadas circunstancias, vehicular) información.

Ahora bien, imaginemos un conjunto universal, e imaginemos un término universal para nombrarlo. Al aplicar tal término a algún obje-

to se debería —en virtud del principio— vehicular información. Pero obviamente no sería así. Porque sólo se vehicula información cuando, al aplicarse a un objeto un término, se excluye, con esa aplicación —si es verídica—, que el objeto pertenezca a otro conjunto. Si algo es un botón, es que no es ni un perro, ni una zanahoria, ni un arroyo, ni... Pero, si sabemos de algo que es (que existe, que es un ente), ¿qué es lo que, al saber eso, sabemos que él no es? ¿Sabemos que no es un loro, o sabemos que no es una propiedad vergonzosa? ¡No! Sólo sabemos que es algo, un ente, sin saber nada más. Pero eso ya lo sabíamos de antemano. Ninguna incógnita ha sido despejada. Y, por ello, ninguna información ha sido vehiculada.

En resumen: como, a mayor extensión, menor "comprensión" (o sea: menor información), un término de tal generalidad que lo abarque todo no poseerá ninguna carga informativa. Y, si no informa de nada, no puede informar que aquello a lo que se aplica pertenece a una cierta clase. Luego la clase de todos los entes, si existiera, no podría mentarse por medio de una palabra de tal generalidad, porque —de ser nombrada por esa palabra, p. ej., por la palabra 'ser' o 'existir'—, entonces, al decir 'Aquello existe', se transmitiría información. Pero se ve que, al decir de algo que pertenece a una clase cuyo complemento es vacío, no se vehicula ninguna información.

Ese argumento aristotélico ha sido revivido en la filosofía analítica y se le han infundido nuevos bríos. En todo caso, el argumento se funda en un supuesto idealista, a saber: que algo existe sólo si ello es interesante para el sujeto humano. De ese supuesto se deriva que algo puede pertenecer a una clase sólo si es interesante para nosotros saber que a ella pertenece. Ahora bien, no puede ser interesante para nosotros saber que algo pertenece al conjunto de todos los existentes; luego nada puede pertenecer a tal clase, y eso sólo es posible porque ésta no exista.

Ahora bien, tal presuposición es idealista, pues reduce lo que es a lo que es (interesante) para nosotros; el ser al darse (de cierto modo) al sujeto. Por ello, más vale rechazar tal presuposición, si se tiene una óptica realista.

Pero si la premisa (o presuposición) mayor —la de que algo es verdad sólo si es interesante para nosotros— es idealista y es preferible no abrazarla, tampoco la premisa menor es del todo correcta. Porque, al decirse, p. ej., 'El asesinato de Sarajevo existe (es real)' se vehicula información; cierto que, al decirse —verídicamente— eso, no se excluye *totalmente* al asesinato de Sarajevo de la clase de los inexistentes; hemos visto que cada ente pertenece, a lo menos infinitesimalmente, a

cualquier clase. Pero sí se lo excluye *en aquella medida* en que sea verdad lo dicho en el enunciado.

Ahora bien, otro tanto sucede con cualquier enunciado, por informativo que sea. Si yo digo 'El Michigan es un lago', excluyo al Michigan de la clase de los pumas, p. ej.; pero ¿lo excluyo *totalmente?* No, si es cierto el principio de que cada ente pertenece —a lo menos infinitesimalmente— a cualquier clase; en alguna medida, ínfima acaso, el Michigan pertenecerá a la clase de los pumas, y a la de los pájaros, y a la de los árboles.

Ahora bien, si al decir 'El Michigan es un lago' vehiculo información, es porque, en la medida en que mi enunciado sea verdadero, en esa medida vendrá a ser falso que el Michigan sea un no-lago, y, por ello, en esa medida por lo menos vendrá a ser falso que el Michigan sea un árbol, o un puma, o un pájaro, o muchas otras cosas.

6. TERCER ARGUMENTO ARISTOTELICO: EL PRINCIPIO DE EXCLUSION

El tercer argumento que invoca Aristóteles contra la univocidad de la palabra 'ente' es el que se funda en el *principio de exclusión,* el cual consiste en afirmar que todo género es tal ssi excluye algo de sí mismo. Así, p. ej., el género de los peces es género porque no abarca a todo, sino que deja fuera de sí los no-peces (lapiceros, crustáceos, orangutanes, galaxias, etc.). Dicho de otro modo: no se puede aglutinar a una pluralidad de entes en un género sin excluir del mismo a los demás entes.

Ahora bien —prosigue Aristóteles—, todo sustantivo o adjetivo, si es unívoco, designa primariamente a un género (y, cuando se aplica a un inferior o miembro del género, lo hace por alusión a su pertenencia al género).

Por consiguiente, si 'ente' es unívoco, entonces habrá un género de todos los entes; como se tratará de un género, excluirá de sí ciertas cosas, esto es: ciertas cosas no pertenecerán a ese género. Como son cosas, son entes; pero, como no pertenecen al género de todos los entes, no son entes. Luego esas cosas serán y no serán entes. La conclusión es contradictoria. Y —según Aristóteles— toda contradicción es absurda (o sea: no sólo falsa —a secas—, sino *absolutamente* falsa). Por consiguiente, la premisa de la que se ha obtenido tal conclusión absur-

da ha de ser absurda. [Este razonamiento es un caso de *modus tollens:* de la falsedad —total— de la conclusión se deduce la falsedad —total— de la (s) premisa (s).]

Pero la premisa era, precisamente, que la palabra 'ente' es unívoca. Luego eso es algo —totalmente— falso. Tal vocablo es, pues, plurívoco (aunque con un tipo de plurivocidad atenuada o mitigada: la analogía —no en el sentido aristotélico de la palabra—).

Algunos autores contemporáneos, en el marco de la filosofía analítica —y, sobre todo, en el de la filosofía lingüística de la escuela de Oxford— han venido a reactualizar el susodicho principio aristotélico de exclusión —y, con él, todo el argumento aristotélico contra la univocidad de 'ente'—. Según ellos, para que una palabra tenga un sentido (se sobreentiende: unívoco) es menester que tenga un *contraste.* Con ese argumento, p. ej., algunos filósofos oxonienses han criticado determinadas concepciones ontológicas como el fenomenismo, como carentes de sentido. Parafraseando sus críticas, se podría, p. ej., criticar al materialismo —e igualmente al espiritualismo— diciendo que, del mismo modo que 'ente' es palabra plurívoca, cualquier palabra —p. ej., 'materia'— a la que se pretende dar una aplicación universal será plurívoca, de suerte que decir 'todo es materia' será usar en una sola ocurrencia una palabra con una pluralidad de sentidos, o sea: incurrir en una silepsis —en definitiva: en un sin-sentido—.

Podemos expresar el argumento aristotélico en términos conjuntuales: no hay conjunto universal, o sea: todo conjunto tiene un complemento no vacío (el complemento de un conjunto tiene como miembros las cosas que no pertenecen al conjunto en cuestión, y un conjunto es no vacío ssi hay algo que a él pertenece).

Respuesta

Para tratar más rigurosamente la cuestión planteada por el argumento aristotélico que comentamos, vamos a dilucidarlo en la forma conjuntual recién propuesta.

El principio de exclusión, como acabamos de ver, sostiene que todo conjunto posee un complemento no-vacío.

Se puede responder de dos maneras a ese argumento. En primer lugar, se puede negar, pura y simplemente, el principio de exclusión y aceptar que hay conjuntos cuyo complemento es vacío.

A favor de tal opción podría aducirse lo siguiente: el principio de exclusión carece de plausibilidad, y, si en alguna medida puede *pare-*

cer plausible, ello se debe tan sólo a la invocación a su favor de ejemplos cuya lista puede —falazmente— sugerir una generalización; pero ésta sería abusiva, pues precisamente sí hay *un* conjunto cuyo complemento es vacío: el conjunto de los entes.

Ahora bien, sucede que el principio de exclusión parece poseer una plausibilidad que difícilmente pudiera serle conferida por esa mera y falaz generalización.

¿Hay, entonces, cómo salvar alguna versión moderada del principio de exclusión que explique la relativa apariencia de plausibilidad de tal principio, pero que, a la vez, nos permita reconocer la univocidad de la palabra 'ente'? Sí, y es ésta la segunda manera de contestar al argumento aristotélico —justamente la manera que parece convincente al autor de estas páginas—. Héla aquí.

La solución que propondremos se funda en la versión que del principio de separación propugnaremos en el capítulo IX.5 de este libro. El principio de separación, en su versión primitiva o ingenua, es el principio que dice: "Todo ente es tal que él pertenece a la clase de los objetos que... en la misma medida en que tal ente...» (ej.: 'Un ente cualquiera pertenece a la clase de los ricos arruinados en la medida en que tal ente es un rico arruinado'). Por los motivos que en el capítulo IX se expondrán, tal versión ingenua del principio no es defendible. En vez de ella, preconizaremos esta otra: "Todo elemento inmanente es miembro de la clase de entes tales que... en la medida en que es cierto, o punto menos, de ese elemento que él...". Esa versión es compatible con el principio de gradualidad —que también defenderemos en dicho capítulo—, según el cual todas las diferencias son de grado y, por ende, cada ente pertenece a cualquier clase, así sea infinitesimalmente no más.

Al adoptar este principio de gradualidad junto con esa versión que propondremos del principio de separación, tendremos los resultados siguientes:

1.° Cada conjunto excluye algo en alguna medida, pues hasta el más universal de los conjuntos —aquel al que cada elemento inmanente pertenece absolutamente— deja, en alguna medida, fuera de sí a otros entes: concretamente, los no-elementos pertenecen a tal conjunto (como a cualquier otro por lo demás) sólo infinitesimalmente. Así, *en alguna medida,* sí es cierto que hasta esa clase excluye algo y que, por consiguiente, cada clase excluye algo.

2.° A la vez, ningún conjunto es totalmente vacío, pues cualquier ente pertenece —aunque sea infinitesimalmente nada más— a todas y cada una de las clases. Por consiguiente, miembros tiene incluso el

complemento de la más universal de las clases, a saber: el conjunto más vacío de todos. A tal conjunto pertenecen todos los entes, pero todos ellos en medida infinitesimal nada más.

En todo caso, sí es verdad que cada clase excluye algo de sí, y que, para que una clase exista, es menester que su complemento no sea *del todo* vacío. Y ése es el núcleo razonable que albergaba la argumentación de Aristóteles, pese a que el Estagirita lo haya sacado de quicio y, a partir de él (y llevado por su propio prejuicio anfidialéctico, que le hace identificar el "sí" con el "absolutamente sí"), haya concluido erróneamente que son plurívocas las palabras 'existente' y 'ente'.

7. CUARTO ARGUMENTO ARISTOTELICO: EL PRINCIPIO DE MOTIVACION

El cuarto argumento aristotélico contra la univocidad de la palabra 'ente' se basa en el principio de motivación. He aquí dicho principio: un vocablo se aplica a diversos entes por motivos diversos ssi ese vocablo es plurívoco. La noción misma de motivación para aplicar a un ente un término es bastante confusa, y no encontramos en Aristóteles aclaraciones suficientes. El no haberlas introducido lleva a confusiones graves.

La primera explicación que se le puede ocurrir a uno sería decir que el motivo para aplicar a un ente un término es la posesión por ese ente de la propiedad significada por ese término. Pero esa explicación acarrea consecuencias desastrosas, como luego veremos. Porque supongamos que el hecho de que un ente dado, x, posee una propiedad es el mismo hecho de que posee *otra* propiedad. Ello puede parecer extraño, pero se comprende perfectamente, una vez que se reflexiona. Un mismo hecho puede ser a la vez la relación de pertenencia de un individuo a un conjunto dado y su relación de pertenencia a un subconjunto de ese conjunto dado.

Pero justamente es esa primera explicación la que aparece subyacente en la mente de Aristóteles y de los peripatéticos más fieles al Estagirita.

Veamos ahora su aplicación al problema de la univocidad del vocablo 'ente'.

El vocablo 'ente' —dice Aristóteles— se aplica a los diversos (tipos de) entes por motivos diferentes. De un caballo se predica el ser un

ente por su ser caballo; de una montaña, por su ser montaña; de un árbol, por su ser árbol; del color añil del mar Adriático, por su ser color añil; de la bravura de Bolívar, por su ser bravura de Bolívar, etc. Que una cosa sea (que exista) y que sea ella, todo es lo mismo para Aristóteles (rechazo implícito del distingo —que introducirán Alfarabí, Avicena y Santo Tomás de Aquino— entre existencia y quididad). No habría —según Aristóteles— ninguna propiedad del árbol que se sobreañada a su ser árbol y que funde o motive el decir de él que es un ente (que existe).

Respuesta

A tales consideraciones se puede responder, ante todo, que no son la misma propiedad de un hombre —p. ej., Vindonio— su ser un hombre y su ser un ente (su existir). No podemos entrar aquí en toda la problemática de la diferencia real entre esencia y existencia. Lo que sí cabe indicar es que una diferencia real (en las criaturas, no en Dios) entre esencia y existencia es perfectamente concebible si se admite la teoría de los grados infinitos de verdad. Las objeciones de los adversarios de la diferencia real (como los suarecianos) resultan inoperantes si se admiten grados múltiples de verdad, y, con ellos, la contradictorialidad de lo real. (Pero esta primera respuesta preliminar aparecerá más clara en virtud de todo lo que sigue a continuación.)

Paralelamente, cabe decir que no son la misma propiedad lo que se atribuye a un minero diciendo que extrae minerales de la mina y lo que se le atribuye diciendo que trabaja; de ser lo mismo, entonces podríamos concluir que el vocablo 'trabajar' es ambiguo, y que significa una cosa aplicado a un minero, otra diversa aplicado a un leñador, otra diversa aplicado a un labrador, y así sucesivamente. ¡Pero no! El vocablo 'trabajar' es unívoco. Lo que sucede es que la propiedad de trabajar y la de talar árboles pueden coincidir en un leñador (o sea: que es posible que el hecho de que él tala árboles sea el mismo que el hecho de que él trabaja); pero no coincidirán en un hombre que sea, a la vez, leñador y carpintero, p. ej.: su trabajar será, no idéntico a su talar árboles, sino idéntico a su talar-árboles—*o*—hacer-muebles.

Ahora bien, si entendiéramos el principio de motivación como Aristóteles lo sugiere —e. e.: diciendo que, si una propiedad o conjunto y un subconjunto suyo coinciden en algún ente, entonces el motivo de aplicar a ese ente el vocablo que designa a dicha propiedad es su pertenecer al aludido subconjunto—, entonces resultarían consecuen-

cias inadmisibles, pues todo término aplicable a varios individuos resultaría plurívoco. En efecto: no sólo el trabajar de un leñador podría coincidir, en él, con su talar árboles —y, así, la palabra 'trabajo' sería plurívoca, pues en ese caso significaría 'talar árboles', pero en otro significaría 'vendimiar', etc.—, sino que, dados dos leñadores, Veremundo y Anacleto, el ser leñador del uno podría coincidir con su posesión de otras propiedades como la de talar los árboles de una zona determinada del bosque —llamaremos a tal propiedad 'taloveremidad'—, mientras que el ser leñador del otro podría coincidir con su talar árboles de otra zona —llamemos a tal propiedad 'taloanaclidad'—; por consiguiente, también la palabra 'leñador' —o el sintagma 'ser leñador'— sería una expresión plurívoca, empleada en dos sentidos diversos al ser aplicada a Veremudo y al ser aplicada a Anacleto. Tal resultado es inadmisible, pues nos lleva a la conclusión de que, en última instancia, sólo se podría decir, *con sentido unívoco*, de un individuo, de Veremundo, p. ej., que es Veremundo, y nada más (o bien otras propiedades que no satisfaciera más que Veremundo, como la taloveremidad). Así pues, el principio de motivación no se puede entender como lo sugiere Aristóteles.

Ello nos lleva a formular una explicación alternativa, y mucho más convincente, de la noción de motivación, a saber: el motivo para aplicar a un ente un término que significa una propiedad dada es, no el hecho de que el ente en cuestión posea la propiedad, sino el hecho *conyuntivo* de que se den simultáneamente los hechos siguientes:

1) Es, *en uno u otro grado*, cierto que el ente en cuestión posee la aludida propiedad.

2) Esa propiedad existe.

Una conyunción cualquiera (o sea, una oración del tipo "p y q") tiene como valor de verdad el formado al tomar, en cada aspecto o dimensión de la realidad, el más pequeño de entre los valores respectivos de "p" y "q". Por ejemplo, si "p" es 'El arte románico es bello' y "q" es 'El arte gótico es bello', entonces "p y q" (la conyunción de "p" con "q") será 'El arte románico y gótico son bellos'. Supongamos que, en algunos aspectos, el arte románico es más bello que el gótico, y que, en otros aspectos, sucede lo inverso. En ese caso, el valor de verdad de "p y q" será diferente tanto de "p" como de "q", e inferior, en unos u otros aspectos, a cada uno de ellos.

Sucediendo todo ello así, tengamos ahora en cuenta que, si un hecho es real, entonces el que tal hecho sea real en uno u otro grado es algo enteramente real o verdadero. Por eso, supuesto que un ente posea una propiedad, el que sea, en uno u otro grado, cierto que la posee

será un hecho del todo cierto (cien por cien real o verdadero), y la conyunción del mismo con el hecho de que esa propiedad existe será algo ni más ni menos verdadero que este otro hecho: el de que esa propiedad existe.

Supongamos ahora que dos objetos poseen una propiedad dada, cualquiera que sea el grado en que uno u otro la posea. Que sea, en uno u otro grado, cierto que el uno la posee será ni más ni menos verdadero o real que el que sea, en uno u otro grado, cierto que el otro la posee; luego el componente conyuntivo primero será, en ambos casos, igualmente verdadero, a saber: absolutamente verdadero. Y el componente segundo será el mismo. Como, según lo visto, el valor de verdad de la conyunción será el del componente segundo, querrá decirse que los valores de verdad de las dos conyunciones en cuestión serán idénticos, serán un solo y mismo valor.

Si ahora suponemos que dos hechos que sean reales en una medida idéntica (estrictamente idéntica, o sea: la misma en todos los aspectos) son un solo y mismo hecho (y que, por consiguiente, dos cosas diversas existen también en medidas diversas), entonces, de esa noción de motivo podemos concluir lo siguiente:

1.º Si dos objetos poseen una misma propiedad, el motivo para aplicar al primer objeto el término que signifique tal propiedad es el mismo que el motivo para aplicar ese término al segundo objeto, por más diversos que sean los grados de posesión de la propiedad por los dos objetos.

2.º Aunque el hecho de que un individuo posea una propiedad dada sea el mismo que el de que posea otra propiedad dada, no por ello el motivo para aplicarle un término que signifique la primera propiedad es forzosamente el mismo motivo que el que se da para aplicarle un término que signifique la segunda.

Por consiguiente, no es el mismo motivo el que se da para decir de Veremundo que es leñador y el que se da para decir que es trabajador. Y en cambio, sí es el mismo motivo el que se da para decir de Veremundo que es leñador y el que se da para decir de Anacleto que es leñador.

Apliquemos ahora esa dilucidación al problema del vocablo 'ente'. En primer lugar, si se aceptan grados de verdad, se puede sostener que el grado en que un hombre, p. ej., Nuño, es hombre, no es forzosamente el mismo que el grado en el que existe; ni es forzosamente el mismo grado aquél en que existe que aquél en que posee su esencia, o sea, la nuñidad (entendida, no como su quididad —que es el conjunto de sus propiedades—, sino como la propiedad de ser Nuño, e. d., como la propiedad de ser ni más ni menos que Nuño).

Pero aun en el caso de que fuera cierto —que no lo es en absoluto— que cada ente existe en la misma medida en que posee su esencia (la propiedad de ser él mismo, y no otro), aun en ese supuesto no se seguiría en modo alguno que el fundamento o motivo para atribuirle el ser, la existencia, fuera el mismo que el motivo para atribuirle su esencia. Y, por consiguiente, no se desprendería —ni siquiera del supuesto, *falso*, en cuestión— que el aplicarle la palabra 'ente' tuviera el mismo motivo o fundamento que el aplicarle la palabra 'tal ente'.

Por tal razón, del hecho (¡obvio!) de que cualesquiera dos entes tienen esencias diversas, no se desprende que el aplicarle a uno de ellos el vocablo 'ente' tenga un motivo o fundamento diferente del aplicárselo al otro. El motivo es el mismo, a saber: que, dándose el caso de que cualquiera de ellos posee la propiedad de existir, esta propiedad, por su parte, existe.

8. EL ARGUMENTO RUSSELLIANO EN CONTRA DE LA UNIVOCIDAD

Examinaremos ahora el principal argumento contemporáneo en contra de la univocidad. Lo llamaremos 'el argumento de Russell', porque fue formulado por Bertrand Russell, y con la intención, precisamente, de probar que no hay ningún conjunto universal (y, por ende, que son plurívocas, palabras como 'cosa', 'algo', 'todo').

Pensemos que sí hubiera un conjunto universal. Entonces tendría sentido hablar de 'todos los entes'. Tomemos ahora un subconjunto de esa clase universal, a saber: el conjunto de todos los entes que no sean clases que se pertenecen a sí mismas. A ese conjunto lo llamaremos 'el conjunto de Russell', y a sus miembros los llamaremos 'los entes russellianos'. Problema: ¿se pertenece a sí mismo el conjunto de Russell? Supongamos que sí: entonces será un ente russelliano, o sea: será uno de los entes que no sean clases pertenecientes a sí mismas, y, como es una clase, será una clase que no se pertenece a sí misma. O sea: que, si se pertenece a sí misma, entonces no se pertenece a sí misma. De donde resulta que no se pertenece a sí misma, o sea, que no es russelliana. (Según el principio lógico de abducción, si un enunciado es tal que, tomándolo como premisa, se sigue la negación del mismo, entonces es que tal enunciado es falso.)

Así pues, hemos concluido que el conjunto de Russell no se perte-

nece a sí mismo. Pero eso significa que es un ente russelliano, pues es un ente que no es una clase perteneciente a sí misma. Y de ahí resulta que se pertenece a sí mismo. De nuevo, por un principio de abducción similar al anterior (a saber: el de que de "Si no-p, entonces p" se desprende "p", y eso para cualquier "p"), concluimos que el conjunto de Russell se pertenece a sí mismo: que es russelliano..

Uniendo las dos conclusiones a las que hemos llegado, obtenemos la contradicción 'El conjunto de Russell es russelliano y *no* lo es'.

Como —piensa Russell— la contradicción es imposible, porque es trivializante, es que alguna premisa estaba mal. Y lo que estaba mal era la hipótesis de que hubiera alguna clase universal, con subconjuntos de la misma.

Para curar ese mal, Russell opta por la solución denominada 'teoría de los tipos' y que consiste en desnivelar lo real en estratos categoriales. Habrá un primer estrato de individuos. Luego un estrato de clases de individuos. Luego un estrato de clases de clases de individuos. Luego un estrato de clases de clases de clases de individuos. Y así sucesivamente, hasta el infinito.

De un ente ubicado en uno de esos estratos tiene *sentido* afirmar o negar que pertenece a un ente ubicado en el estrato inmediatamente posterior. Pero carece de sentido afirmar o negar que pertenece a algún ente ubicado en cualquier estrato que no sea el inmediatamente posterior.

De ese modo, deja de tener sentido hablar de clases que no se pertenecen a sí mismas; porque la secuencia de signos 'se pertenece a sí misma' es —según la solución categorialista o desniveladora de Russell— un *sin-sentido;* por lo cual también lo es la secuencia 'no se pertenece a sí misma'. (A mayor abundamiento, carece de sentido preguntar si se pertenece o no a sí mismo el conjunto de todas las clases que no se pertenecen a sí mismas.) Y carece de sentido la secuencia de signos 'se pertenece a sí mismo' porque sólo tiene sentido afirmar, o negar, que un ente-de-enésimo-nivel pertenece, o deja de pertenecer, a un ente-de-(n+1)ésimo-nivel. (Y, obviamente, ningún ente es, a la vez, de dos niveles diferentes.)

Como corolario se tendrá que no hay ninguna clase universal; porque, si existiera, se pertenecería a sí misma. Y sabemos que no tiene —según Russell— ni siquiera sentido decir que una clase se pertenece a sí misma.

Nuestra respuesta a ese argumento de Russell estribará en indicar que hay soluciones de la paradoja diferentes de la que propuso el propio Russell —su desnivelamiento categorial en estratos—.

Algunos (p. ej., Richard Routley) han propuesto como solución la aceptación de una lógica que permita contradicciones. Sin embargo, esa solución, *por sí sola,* no parece suficiente, toda vez que reaparecen variantes más solapadas y traicioneras de la aporía de Russell en el marco de teorías de conjuntos basadas en lógicas contradictoriales, a menos que en tales teorías de conjuntos se hayan tomado otras precauciones adicionales.

9. SOLUCION A LA DIFICULTAD SUSCITADA POR LA APORIA DE RUSSELL

Existen modos de precaverse contra la aporía, aun en teorías de conjuntos basadas en la lógica clásica. Una de ellas es el procedimiento usado por Quine en su sistema ML. Para explicarlo sucintamente, digamos primero qué es el principio de separación. El principio de separación dice que un ente cualquiera pertenece a la clase de los entes tales que... en la medida en que es cierto de ese ente que él..., y eso para cualquier resultado de reemplazar los puntos suspensivos por alguna fórmula sintácticamente bien formada. Aplicaciones particulares de este principio son, p. ej. las siguientes:

Duguesclin pertenece a la clase de los matones en la misma medida en que Duguesclin es un matón.

Calígula pertenece a la clase de los verdugos en la misma medida en que Calígula es un verdugo.

Duvalier pertenece a la clase de los entes que se enriquecen enormemente a expensas del hambre del pueblo que ellos oprimen y vapulean sin piedad en la misma medida en que Duvalier se enriquece enormemente a expensas del hambre del pueblo que él oprime y vapulea sin piedad.

(Para más detalles sobre el principio de separación, vid. capítulo IX. 4 y 5.)

Pues bien, lo que hace Quine es matizar ese principio de separación, debilitándolo mediante la siguiente cláusula restrictiva:

Para todo ente *que sea un elemento,* ese ente pertenece a la clase de los entes tales que... en la misma medida en que es cierto de ese ente que él...

Así, ya no se concluye ninguna aporía con respecto al conjunto de

Russell. Sólo se obtiene la conclusión de que ese conjunto no es un elemento; o sea, que no pertenece a ninguna clase.

Y así un sistema de teoría de conjuntos (e. d., de ontología formalizada) como el sistema ML de Quine puede postular —como efectivamente lo hace— la existencia de un conjunto universal, sin que el sistema se desmorone. (Claro, el conjunto universal postulado en ML no es del todo universal: es el conjunto de todos los elementos, no el de todos los entes.)

La mejor solución a la aporía de Russell parece estribar en una combinación de ese procedimiento quineano —o, mejor: alguna variante matizada del mismo— con la adopción de una lógica contradictorial. Así, obtendremos resultados interesantes y plausibles. En particular, podremos formular el principio de separación como sigue:

Para todo ente que sea un ente ordinario, ese ente pertenece a la clase de los objetos tales que... en la medida en que: ese ente es un elemento, y es cierto, o punto menos, de ese ente que...

Con esta formulación logramos los siguientes resultados (entre muchos otros):

— No parece que pueda probarse ya ninguna aporía trivializante, aunque sí podrían probarse contradicciones, que —en el marco del sistema— no serían aporéticas, no entrañarían la endeblez del sistema.

— Se entronizará la tesis —a favor de la cual ya se dijo algo más arriba— de que cada ente pertenece, así sea infinitesimalmente, a cualquier conjunto.

— Se admite la existencia de algún conjunto universal; es más: cada conjunto es universal en algún grado (a lo menos infinitesimal).

— Se admite la existencia del ser como clase a la que pertenecen *todos los entes* (cada ente ordinario que sea un elemento pertenecerá a él en la medida en que exista).

— Se evitan los desnivelamientos categoriales a lo Russell.

— Se tiene una teoría de conjuntos en la que puede expresarse cualquier verdad alcanzable por el hombre, con sólo introducir los nombres propios de clases que sean menester. (Se logra, así, un máximo de economía conceptual, obviándose el recurso a predicados diferentes del predicado diádico de pertenencia o membría.)

10. EVITAR EL DESNIVELAMIENTO CATEGORIAL

En lo que más hay que insistir es en que, de adoptarse ese enfoque, se logra evitar todo desnivelamiento categorial. En general, una categoría es un conjunto de entes que no es subconjunto de ningún otro en absoluto. Si las palabras 'existir', 'existente', 'ente' fueran plurívocas, entonces no podría en absoluto haber ningún conjunto universal, y, por consiguiente, habría una pluralidad —finita o infinita— de categorías.

Notemos que, si hay una pluralidad de categorías, entonces no puede tener sentido afirmar o negar de un ente perteneciente a una de ellas nada de lo que se afirme o niegue de un ente perteneciente a otra categoría. En efecto: supongamos dos categorías diferentes; supongamos, en concreto, que la frontera entre los entes singulares y los entes no-singulares es categorial. Sea Toctiuco un ente singular, y sea la pobreza un ente no-singular. Supongamos que algo de lo que puede afirmarse o negarse de Toctiuco puede afirmarse o negarse de la pobreza; sea 'es triste' el sintagma predicativo que puede —supongamos— afirmarse de ambos; entonces, tendrá *sentido* decir de un ente singular *cualquiera* que es o no triste, o sea: que pertenece a la clase de los objetos tristes-o-no-tristes (porque, si decir eso tiene sentido respecto de un ente singular dado, no se ve qué es lo que podría impedir que tuviera sentido respecto de otro ente singular, cualquiera que sea; en principio lo único que puede impedir que decir algo tenga sentido con respecto a un ente dado son las barreras categoriales —o sea: el que ese ente pertenezca a una determinada categoría). Luego el conjunto de los entes singulares será un subconjunto del conjunto de los objetos tristes-o-no-tristes. Y similarmente, el conjunto de los objetos no-singulares será un subconjunto de la clase de los objetos tristes-o-no-tristes. Luego la frontera entre el conjunto de los entes singulares y el de los no-singulares no será categorial en modo alguno.

Ahora bien, eso muestra que el desnivelamiento categorial acarrea la consecuencia desastrosa de diezmar las afirmaciones que tendrán sentido, obligando así a tomar precauciones complicadas al hablar a fin de que la secuencia de signos que uno va a proferir no sea un sinsentido. Con ello se genera un malthusianismo del habla que también parece ir en contra del ideal de racionalidad y de libertad combinatoria de los signos. Con el desnivelamiento categorial, en vez de discutir y argumentar en contra de otra posición, muy a menudo lo que se aducirá contra ella será el recusamiento preliminar (como de etiqueta)

de que es un sin-sentido porque atenta contra las fronteras categoriales.

11. EL ARGUMENTO DE RESCHER: LA DIVERSA PARAFRASEABILIDAD DEL VERBO 'EXISTIR'

Vamos a ver ahora un argumento para cuya elaboración nos inspiramos en un escrito de Nicolas Rescher (cf. N. Rescher, *Studies in Ontology),* si bien no expondremos exactamente la tesis que expone Rescher, sino que la modificaremos y simplificaremos, completándola. En la versión que aquí le daremos, el argumento no ha sido, tal cual, expuesto por nadie hasta ahora, pero me parece más útil discutirlo en esta forma que en la forma original que tiene en Rescher —más limitada y más compleja, por hacer intervenir consideraciones modales—.

He aquí el argumento. Las diversas ocurrencias del verbo 'existe' son parafraseables de diverso modo, según el tipo de entidades de las que, en cada caso, se predica el existir. Esas paráfrasis son posibles y plausibles; el argumento no prueba la obligatoriedad ni la mutua irreducibilidad de las paráfrasis. Pero puede, apoyándose en el argumento russelliano, probar al menos la mutua irreducibilidad. Claro está que, de hacerlo así, deja de ser un argumento independiente; así y todo, el argumento habrá mostrado, al menos, que hay plausibilidad en parafrasear de diversos modos —mutuamente irreducibles— diversas ocurrencias del verbo 'existir', con lo cual, evidentemente, se concluye que tal verbo no es unívoco. Y, si no lo es, tampoco puede serlo el participio presente sustantivado 'existente', ni su *sinónimo* 'ente'.

Según el argumento —que, abusiva, pero no inmotivadamente, llamaremos rescheriano—, decir de un individuo que existe es decir que hay algo que es lo mismo que él: [/x existe/ eq /Ey(y = x)/].

En cambio, decir de una clase que existe es decir que hay algo que es miembro de ella [o sea: /Φ existe/ eq /Ex(xΦ)/ siempre que 'Φ' designe a una clase]. Y decir de un estado de cosas o hecho —del hecho de que p, p. ej.— que existe, es decir que es verdad que p, o sea: es lo mismo que afirmar "p".

Una vez propuestas estas tres parafraseabilidades diversas de esos tres tipos diferentes de ocurrencias de 'existe', se ve claramente que el verbo 'existir' es eliminable. Esa eliminabilidad ¿conlleva una obligación de eliminación? No, ciertamente; pero, si es que se aceptan como

válidas las paráfrasis propuestas, entonces, si también se acepta la teoría russelliana de los tipos —con su desnivelación ontológica— se prueba que el "existir" de un individuo y el de una clase no tienen nada que ver, sino que son mutuamente irreducibles. En cuanto a los estados de cosas, constituirán un caso aparte, ya que tiene sentido afirmar una oración, pero —según la concepción clásica común a Russell y a Rescher— no lo tiene el afirmar el nombre de un individuo, ni tampoco el de una propiedad; por otro lado, no tendría ni siquiera sentido decir "Ey(y = p)" (e. d. "Hay algo que no es ni más ni menos que el hecho de que p"), ni tampoco decir "Ex(xp)" (e. d., "Hay algo que es miembro del hecho de que p").

Respuesta

Para empezar, hay que criticar la diferenciación de que se parte en el argumento rescheriano entre individuos, clases y estados de cosas. Una ontología *uni*categorialista —o, si se quiere, *no* categorialista— es perfectamente viable; y, en ella, no se darán tales diferencias. En una ontología unicategorialista cada individuo es una clase; cada clase, un individuo; cada individuo, un estado de cosas; cada estado de cosas, un individuo.

Que cada individuo sea una clase y cada clase un individuo, es algo que es reconocido ya en teorías de conjuntos basadas en la lógica bivalente. En una ontología como la propuesta en este libro cada ente singular es la clase de sus partes, de modo que no hay ningún ente que sea un no-conjunto —algo tal que fuera o bien un sin-sentido o bien enteramente falso decir que hay cosas que son miembros suyos—. Y cada clase es un individuo, o sea un ente de primer nivel, en el sentido de que es designable por un nombre reemplazable por una variable cuantificable de primer nivel, pues en nuestra teoría sólo hay variables cuantificables de un único nivel.

Es indispensable, para explicar las líneas que preceden, introducir algo de terminología técnica.

Una variable es como un pronombre terciopersonal, pero sin género gramatical (un 'ello' aplicable a cualesquiera objetos, sexuados o no). Las diferentes variables (del mismo tipo o nivel) son como resultados de añadir a 'ello' un número suscrito, que permita identificar de una cláusula a otra a qué se está haciendo referencia (Normalmente, se sustituye ese procedimiento por el de usar las expresiones 'ese ente', 'aquel ente', 'el primero', 'el segundo', etc.). Cuantificar una variable

como 'él' es formar la expresión 'un ente cualquiera, digamos *él*, es tal que'.

En un sentido técnico-lógico, un *predicado* es una expresión que, al colocarle al lado uno o varios nombres de objetos, da por resultado una oración —o sea: un enunciado, que es una expresión o verdadera o falsa. Grosso modo, un predicado es un verbo o un sintagma verbal. Pues bien, hay sistemas (la teoría de los tipos de Russell) que tienen predicados de diversos niveles: en primer lugar, predicados que se afirman, o se niegan, de entes del primer nivel: ésos son los predicados de primer orden, y esos predicados de primer orden son entes de segundo nivel; en segundo lugar, predicados que se afirman, o se niegan, de entes de segundo nivel (o sea: de predicados de primer orden): son los predicados de segundo orden, y son entes de tercer nivel; y así sucesivamente.

Los individuos son, pues, los entes de primer nivel, los que no son predicados de entes de más bajo nivel.

En esos sistemas categorialistas (o sea: desnivelados), hay variables para cada nivel de entes, salvo tal vez para el nivel más alto.

Pero en un sistema no-categorial sólo hay individuos, entes de primer nivel. En un sistema así, basta con tener variables de un solo nivel; y basta con poseer un solo predicado, el de membría o pertenencia. Las oraciones en que aparezcan otros verbos se parafrasearán escribiendo el verbo que expresa la membría ('es miembro de', o sus sinónimos 'ejemplifica' o 'posee') seguido de un nombre propio que designe la propiedad o clase mentada por el verbo que se desea parafrasear. Así 'Policarpo grita' equivale a 'Policarpo ejemplifica el gritar', donde el 'gritar' es un nombre propio de la clase de los entes gritantes (e. d. de la propiedad de gritar).

Por lo demás, en una teoría no categorialista se puede mostrar que aun el predicado de membría está expresando a un ente de primer nivel (aunque ello no significa que ese predicado sea, sintácticamente, un nombre; el examinar el porqué de esto último nos introduciría en complicaciones metasintácticas que quizá sea preferible evitar aquí).

Por otro lado, en una ontología unicategorialista, cada individuo es un hecho o estado de cosas, y viceversa. Cada individuo es el hecho de que él existe —o sea: cada individuo es su existencia, ni más ni menos— (Argumentos a favor de esa identificación aparecieron en el capítulo I de este libro.). Y un hecho o estado de cosas cualquiera, con tal de que sea genuinamente real —e.e.: real en todos los aspectos— es un individuo más. Así, cabe decir: hay algo (algún ente o individuo)

que es idéntico al hecho de que Mendora está contenta; y también tiene perfecto sentido decir: el hecho de que Hilaria padezca reúma pertenece a la clase de cosas desagradables; e, igualmente, tiene sentido decir que la artritis de Tirso pertenece al hecho de que Tirso está enfermo —sea esa afirmación más bien verdadera o más bien falsa—.

En segundo lugar, las paráfrasis rescherianas no son todas igualmente plausibles. Cabe admitir, con respecto a la primera, que hay un nexo entre que una cosa exista y que haya algo que es idéntico a la cosa en cuestión. Pero ese nexo puede ser un mero bicondicional, sin ser una equivalencia.

Un nexo bicondicional es un entrañamiento mutuo. Y un entrañamiento se da siempre que lo entrañado existe; y *también* cabe afirmar "el hecho de que p entraña que q" siempre que no haya en absoluto tal hecho de que p, o sea: siempre que sea del todo falso que p. Pues bien, se da, sin lugar a dudas, un entrañamiento mutuo entre que haya algo idéntico a un ente y que ese ente exista. Mas eso no quiere decir que el existir del ente sea lo mismo que el que haya algo idéntico a él. Porque 'hay algo idéntico a tal ente' será verdad en la medida en que algo *sea idéntico a* dicho ente; ese algo será el ente mismo en cuestión; pero su ser idéntico a sí mismo puede ser muy diferente de su existir; puede que seá más verdadero que su existir, y puede también que sea menos verdadero que su existir. Cabe argumentar a favor de que cada ente es idéntico a sí mismo en una medida de exactamente 50 % ni más ni menos; esa conclusión se apoya en el siguiente argumento: si una cosa tiene, en determinado grado, una propiedad, y otra carece, en ese mismo grado, de tal propiedad, entonces la una será distinta de la otra en el grado en cuestión, por lo menos. Pero cada cosa posee alguna propiedad y, a la vez, carece de ella en un grado de 50 %. Así, p. ej., cualquiera de nosotros posee en un 50 % la propiedad de que exista lo que es tan verdadero como falso (suponiendo que Arbenz haya sido revolucionario en un 50 %, cada uno posee en un 50 % la propiedad de que Arbenz haya sido revolucionario). Por otro lado, cada cosa es tan idéntica a *sí misma* como sea posible. Luego cada cosa será distinta de sí misma en un 50 %; pero, como nada puede poseer una propiedad en más de un 50 % careciendo a la vez de ella también en más de un 50 %, nada tendrá por qué ser distinto de sí mismo en más de un 50 %. Y como cada cosa es lo menos distinta de sí misma que le resulte posible ser, cada cosa será distinta de sí misma sólo en un 50 %; y, así, cada cosa será idéntica a sí misma exactamente en un 50 %. (El razonamiento que acabamos de presentar constituye un argumento de refuerzo a favor del principio de autodistinción, que será

expuesto y defendido, como otro argumento, en el capítulo VIII. 10 de este mismo libro.)

Sucediendo todo ello así, como sucede, se ve que, como el valor de verdad de 'Hay algo idéntico a Getulio Vargas' ha de ser forzosamente el mismo que el de 'Getulio Vargas es (idéntico a) Getulio Vargas', deberá ser el valor de verdad del 50 % en todos los aspectos. Pero el valor de verdad de 'Getulio Vargas existe' será, verosímilmente, superior al 50 % en ciertos aspectos prevalentes de lo real. Luego las dos oraciones no serán equivalentes. (Por otro lado, mientras que, por razón similar, 'Hay algo idéntico a Sancho Panza' será un 50 % verdadero, 'Sancho Panza existe' será, a lo menos en aspectos prevalentes de lo real, más de 50 % falso; vid. IV.6 y IV.7 de este libro.)

Pasando a la paráfrasis rescheriana de la atribución de existencia a propiedades, igualmente cabe objetar que, si bien hay un entrañamiento mutuo entre el que una propiedad exista y el que esté ejemplificada, nada prueba que haya una equivalencia entre lo uno y lo otro. Lo que sí hay, a nuestro juicio, es una implicación de que una propiedad esté ejemplificada por su existencia (la implicación se da entre dos hechos si el segundo es, por lo menos, tan real como el primero), mas no a la inversa en todos los casos. (En muchos casos también se dará una implicación inversa; determinar cuáles sean esos casos es tarea ardua que excede los límites de esta obra.)

La única paráfrasis rescheriana que escapa a toda objeción es la que se refiere a los hechos o estados de cosas. Mas esa paráfrasis *es aplicable a cualquier ente,* toda vez que cualquier ente es un hecho o estado de cosas, a saber: el hecho de que él existe. Por eso, para cualquier ente, digamos *él,* afirmar que él existe es afirmarlo; es pronunciar una expresión que lo designe sin añadirle nada —y sin quitarle nada tampoco, claro—. Afirmar que existe Bishop es igual que pronunciar aseverativamente, y sin aditamento, el nombre 'Bishop', que es también una oración (cada nombre, al jugar el papel sintáctico de una oración, significa lo mismo que el resultado de colocar, delante o detrás del nombre en cuestión, la tercera persona del singular del presente de indicativo del verbo 'existir').

En resumen, Rescher no sólo no ha probado que sea plurívoco el verbo 'existir', sino que, en verdad, lo que podemos deducir es que la única paráfrasis irreprochable que propone de dicho verbo es una paráfrasis aplicable a cualquier atribución de existencia a cualquier ente, del género que sea; luego lo que de ahí se deduce es que el verbo 'existir' es unívoco.

12. UN ARGUMENTO CONTEMPORANEO MAS EN CONTRA DE LA UNIVOCIDAD: EL DE CANTOR

Otro argumento contemporáneo en contra de la univocidad del verbo 'existir' —e. e., en contra de la existencia de una clase universal— explota una paradoja conjuntual parecida a la de Russell en el sentido de que se desprende de la teoría ingenua de conjuntos, con su principio de separación irrestricto. Se trata del argumento de Cantor.

Se empieza por probar el teorema de Cantor: cada conjunto tiene menos miembros que su conjunto-potencia. El *conjunto-potencia* de una clase es el conjunto de los *subconjuntos* de esa clase. Y los subconjuntos de una clase son aquellos que están incluidos en ella; que un conjunto esté incluido en otro es que cuanto pertenece al primero pertenece también al segundo. Así, la clase de los países de habla castellana está incluida en la de los países latinos; la clase de los peces está incluida en la de los vertebrados, y ésta en la de los animales, etc. Se consideran subconjuntos de una clase cualquiera tanto a ella misma (que, al fin y al cabo, se incluye a sí misma), como a la clase vacía, e. d., a la que no tiene miembros (se supone que se da tal clase, o —de no— se la postula).

En clases con un número finito de miembros, está claro que cualquiera de esas clases tiene menos miembros que su conjunto-potencia respectivo. Si la clase tiene un número n de miembros, su conjunto-potencia tendrá como número de miembros el resultado de elevar el número 2 a la potencia n, pues ésas son las combinaciones posibles. Así, la clase de los emperadores del Brasil tiene dos miembros (Pedro I y Pedro II), pero su conjunto-potencia tiene *2 elevado a 2* miembros, e. d., 4: la clase misma en cuestión, la clase vacía, la que tiene como miembro tan sólo a Pedro I, y la que tiene como miembro tan sólo a Pedro II.

¿Ocurre otro tanto para cualquier clase, incluso para cualquier clase con un número infinito de miembros? Podría creerse que no es así; porque, de un lado, parecería como que no pudiera haber un número mayor que lo infinito; y, de otro lado, la clase universal no podría ser menor que ninguna otra. Lo que Cantor prueba —o cree probar— es que no hay clase universal, y que cualquier número es menor que otro —o sea: que cada clase, por infinita que sea, tiene un número menor de miembros que el conjunto-potencia de la misma—.

El argumento es el siguiente. Supongamos que una clase tiene tantos miembros como su conjunto-potencia. Entonces podríase estable-

cer una correlación biunívoca entre las dos, o sea: una relación que ligue a cada miembro de la clase en cuestión con un miembro, y sólo con uno, del conjunto-potencia de la misma, y viceversa. (Una correlación biunívoca es la que se da, p. ej., entre el conjunto de países y el de sus respectivas capitales —exceptuados casos dudosos de bicapitalidad, como el de Bolivia o el de Holanda—.)

Supongamos, pues, ya establecida tal correlación biunívoca. Dado un miembro cualquiera de la clase en cuestión, llamaremos 'correlato de ese miembro' al miembro del conjunto-potencia de tal clase que esté biunívocamente asociado con ese miembro mediante la correlación establecida. Cada miembro del conjunto-potencia de la clase en cuestión será, obviamente, un subconjunto de tal clase. Ahora tomemos el subconjunto de la clase al que pertenecen todos aquellos, y sólo aquellos, miembros de la clase que *no* pertenecen a su respectivo correlato. Llamémoslo 'el subconjunto litigioso'. Ese subconjunto será correlato de un miembro, y sólo de uno, de la clase en cuestión; ese miembro, del que el subconjunto litigioso es correlato, ¿pertenece al subconjunto litigioso? Si sí, entocnes es uno de los miembros de la clase que cumplen la condición necesaria y suficiente para pertenecer al subconjunto litigioso; y esa condición es la de no pertenecer a su respectivo correlato; de donde resulta que, si ese miembro pertenece al conjunto litigioso —que es su correlato—, entonces no pertenece a su propio correlato, e. d., entonces no pertenece al conjunto litigioso. Pero, por abducción (e. e., en virtud del principio de que, cuando la negación de una oración se desprende lógicamente de tal oración, entonces la oración es falsa), se sigue que el miembro del que es correlato el conjunto litigioso no pertenece al conjunto litigioso.

Pero, si ese miembro no pertenece al conjunto litigioso, que *es* su correlato, es que no pertence a su correlato. Luego es uno de los miembros de la clase considerada que no pertenecen a su respectivo correlato. Y todos ésos pertenecen al conjunto litigioso, por definición. Luego ese miembro (aquel del que es correlato el conjunto litigioso) pertenece al conjunto litigioso. De nuevo, por el otro principio (paralelo) de abducción (que, cuando una afirmación se desprende de la respectiva negación, es que la afirmación es verdadera), se deduce que el miembro del que es correlato el conjunto litigioso sí pertenece a éste.

Conclusión contradictoria: el miembro en cuestión pertenece y no pertenece a su correlato, el conjunto litigioso.

No se crea que puede soslayarse la prueba alegando que acaso no haya ningún miembro de la clase dada que no pertenezca a su correla-

to. Porque, aun de ser así, el conjunto de los miembros no pertenecientes a su correlato existiría de todos modos, ya que sería la clase vacía; y sería correlato de algún miembro de la clase dada —puesto que la clase vacía es subconjunto de cualquier clase—. Pero, aun dejando de lado a la clase vacía, es que, si cada miembro de la clase dada perteneciera a su correlato, tendríamos el siguiente resultado: Entre los miembros del conjunto-potencia de la clase dada estarán todos los síngulos de miembros de la clase dada (el síngulo de un ente es la propiedad de ser-idéntico-a-ese-ente, o sea: es el conjunto que sólo a ese ente contiene); cada uno de esos síngulos será el correlato de un miembro de la clase dada; y, como (por hipótesis, que estamos reduciendo al absurdo), cada miembro de la clase pertenece a su correlato, el síngulo de un miembro dado, cualquiera que sea, habrá de ser correlato de ese miembro, ya que, de ser correlato de otro, éste no pertenecería ya a su correlato (contra la hipótesis). Ahora bien, siendo ello así, cada miembro tendrá como correlato a su síngulo respectivo. Pero habrá muchos subconjuntos de la clase dada (o sea: muchos miembros del conjunto-potencia de la misma) que no serán síngulos de nada —los subconjuntos que abarquen a un número de miembros de la clase que sea mayor que uno—. Y, en la hipótesis de que cada miembro de la clase dada perteneciera a su correlato, esos otros subconjuntos de la clase dada ya no serían correlatos de nada, pues los síngulos, por sí solos, ya habrían monopolizado el papel de correlatos de todos y cada uno de los miembros de la clase dada. Luego la hipótesis en cuestión deberá ser desechada; luego habrá miembros no pertenecientes a su correlato.

Lo que se ha probado es que cada conjunto tiene un menor número de miembros que su conjunto-potencia respectivo. Si hubiera un conjunto universal, tendría, pues, menor número de miembros que su respectivo conjunto-potencia; luego ya no sería universal. Por ende, no puede haber —concluye Cantor— conjunto universal alguno.

13. RESPUESTA AL ARGUMENTO DE CANTOR

El argumento es irreprochable en el marco de la lógica clásica. Se han propuesto lógicas no clásicas en las que no son válidas todas las reglas de inferencia usadas por Cantor en su argumentación. Pero, a menudo, vuelven a aparecer otras versiones mucho más solapadas o

larvadas —y también mucho más complejas— de la paradoja de Cantor en el marco de esas otras lógicas. Por otro lado, en ciertas teorías axiomáticas de conjuntos, aunque estén basadas en la lógica clásica (como el sistema ML de Quine), se postula una clase universal, evitándose, con todo, las paradojas, al restringir el esquema de separación con ciertas cláusulas. El inconveniente de tal solución es que la clase universal del sistema ML de Quine no contiene a los no-elementos (los no-elementos son entes "raros", como, p. ej., el conjunto de Russell y otros por el estilo, que no pertenecen a clase alguna), y, como en un sistema clásico como ése el 'no' equivale a 'no en absoluto', los no-elementos no pertenecen en absoluto a la clase universal. Pero, en ese caso, ¿es universal esa clase dizque universal? ¡No!, es sólo la clase de todos los elementos.

La solución que aparece más juiciosa y razonable en medio de ese laberinto es la de combinar una lógica no clásica (una lógica contradictorial de lo difuso, por más señas) con una atenuación del principio de separación mediante restricciones, a lo Quine (pero no exactamente las de Quine; cf. el capítulo IX de este libro). Combinando ambos procedimientos obtendremos resultados que parecen adecuados, como los siguientes:

1) Reconoceremos la existencia de un conjunto universal (al menos de uno) al que pertenecen todas las cosas, sin excepción (si bien los no-elementos sólo pertenecerán a tal conjunto en medida infinitesimal, o sea: en la más pequeña de las medidas; con todo, pertenecerán al conjunto, y, por ello, el conjunto en cuestión sí será universal).

2) Habrá un conjunto que sea el más universal de todos (un conjunto al que cada elemento ordinario pertenezca absolutamente). Y ese conjunto, el más universal de todos, será idéntico a su respectivo conjunto-potencia.

3) La argumentación de Cantor se obviará mediante la introducción de ciertas restricciones en el principio de separación.

4) Sin embargo, algunas de las conclusiones de Cantor sí se reconocerán como válidas: cada conjunto será tal que algunos entes no sean miembros suyos (pues algunos entes —los no-elementos, concretamente— sólo pertenecerán en medida infinitesimal a cualquier conjunto, y, por ende, será infinitamente falso —aun siendo también verdadero, pero verdadero sólo infinitesimalmente— que pertenecen a algún conjunto). Así pues, del conjunto más universal de todos será *verdadera la contradicción* de que abarca a todo y no abarca a todo; todo ente será miembro suyo, pero los no-elementos lo serán sólo infinitesimalmente (y, por tanto, se abstendrán infinitamente de ser miembros suyos).

En resumen, hay dos enseñanzas o moralejas que, a nuestro juicio, deben derivarse (ambas, y no sólo una de ellas) de los argumentos de Russell y Cantor. Una de ellas es que el principio ingenuo de separación es insostenible y que es menester retocarlo con cláusulas restrictivas. La otra moraleja es de no menor importancia, y es la de que el mundo es contradictorio, la de que hay verdades mutuamente contradictorias.

Lo que sí no es razonable deducir de los argumentos de Russell, Cantor y otros similares es que no hay universal alguno (o sea: que la palabra 'ente' es plurívoca). Quienes *deciden*, deliberadamente, por un acto de fe, extraer esa conclusión de la plurivocidad (del rechazo de la existencia de una clase universal) son, desde luego, muy dueños de abrazar tal opción. Pero están dando gato por liebre cuando quieren hacer creer que es tal conclusión lo que sus argumentos han probado. Lo único que, en verdad, han probado es que, *o bien* el vocablo 'ente' es plurívoco; *o bien* hay verdades mutuamente contradictorias y ciertas reglas de inferencia clásicas no son correctas; *o bien* el principio de separación, en su versión ingenua, es equivocado; *o bien* es, a la vez, cierto que hay verdades contradictorias y que el principio ingenuo de separación debe ser enmendado.

Los detalles técnicos de la propia solución del autor —cuyos grandes rasgos hemos esbozado líneas más arriba— son, inevitablemente, demasiado arduos como para que los expongamos en este libro (Vid. el trabajo *Aporetic and Non-aporetic Paradoxes from the Viewpoint of an Axiomatized Contradictorial Fuzzy Set-Theory*). Lo que no podíamos soslayar aquí es el constatar la existencia de una solución semejante, pues ella es la que permite adherirse entusiásticamente —como lo hace el autor— a la tesis de la univocidad, dada la significación de tal tesis (reseñada páginas atrás) para todo nuestro cosmorama, y hasta para nuestra actitud vital; pues esa tesis nos dice que con cualquier otra cosa, con cualquier otro objeto, sea el que fuere, sea del tipo, género o laya que fuere, algo compartimos, por lo menos: la existencia.

Por otro lado, no parece baldío señalar que, de adoptarse una ontología dialéctica como la que vamos a ir proponiendo a lo largo de los diferentes capítulos de este libro, no ya es verdad que cada ente comparte algo (alguna propiedad) con cualquier otro, sino que —lo que es más— cada ente comparte todas y cada una de sus propiedades con cualquier otro, puesto que cada ente posee cualquier propiedad aunque sea sólo infinitesimalmente (e. d., al menos en la más exigua de las medidas, al menos un *sí-es-no*). De ser correcta esa tesis dialéctica aquí sustentada (a la que cabe denominar principio de gradualidad, y

a favor de la cual expondremos varios razonamientos en el capítulo IX), entonces presupuestos en que se apoyan argumentaciones como las de Russell y Cantor deberían ser revisados, y el tenor de discusiones de esa índole debería ser adaptado y modificado en consonancia. Así, por ejemplo, un corolario del principio de gradualidad es el de que no hay clase alguna que sea totalmente vacía, sino que hasta la más vacía de las clases está llena; llena, eso sí, sólo en medida infinitesimal, o sea: apenas llena, un sí-es-no llena, "una pizquita" llena; pero, por poquísimo que sea, llena, así y todo.

El lector comprenderá bien que, al reproducir la discusión de Cantor —al igual que al reproducir la de Russell—, no podíamos dar por supuesto el principio dialéctico de gradualidad, ni las consecuencias que de él se desprenden, sino que habíamos de expresarnos como se expresan los autores de tales discusiones, en el transfondo y con los supuestos subyacentes que los animan (como el de confundir —sin ni siquiera percatarse de la problematicidad que encierra tal confusión— el mero 'no' con el 'no-en-absoluto", y el mero 'sí' con el 'enteramente sí'). En otro marco, en el marco de un pensamiento dialéctico, que no desconozca los *grados de verdad* (ni, por tanto, los matices de la afirmación y de la negación), no bastará con decir si un ente pertenece o no a una clase (no bastará, pues, con emitir la hipótesis de la pertenencia o no pertenencia de un ente a un conjunto), sino que será menester hablar de la pertenencia en mayor o menor grado, de la pertenencia o bien en medida infinitesimal (e. e., o bien en el más exiguo de los grados), o bien en medida mayor que la infinitesimal (e. e., en una medida que sea *un tanto* real). Sin duda, cuando se adopta un enfoque dialéctico que nos fuerza, para ser más explícitos e informativos, a considerar esos matices y a incorporarlos a nuestro discurrir, a nuestra habla, se tiene uno que atener a una resultante mayor complejidad de la problemática que nos traemos entre manos, a formulaciones menos parcas, menos adustas, de las hipótesis, premisas y conclusiones. (Todo lo cual es explotado por el pensador antidialéctico, a quien esa riqueza de matices le parece convertir las discusiones en trabalenguas.) Pero es que sólo a expensas de inevitables complejidades (que reflejan la propia complejidad de lo real) cabe conseguir la mayor simplicidad teórica de un sistema abarcador que se empeñe concienzudamente en avizorar el mundo racional y globalmente.

EXISTENCIA E INEXISTENCIA

1. LA INEXISTENCIA, COMPLEMENTO DE LA EXISTENCIA

Ya hemos escrutado la naturaleza del existir, así como su alcance. Y nos hemos pronunciado en contra de las barreras categoriales.

Ahora vamos a examinar el problema del complemento de la existencia. Cada conjunto tiene un complemento. El complemento de un conjunto es aquella clase a la que pertenece un ente dado (en casos normales, por lo menos) en la misma medida en que no es miembro del conjunto en cuestión.

Así, p. ej., la clase de las hojas de papel tiene como complemento la clase de los entes que no son hojas de papel, sean —por lo demás— lo que fueren. La clase de los objetos de vidrio tiene como complemento la clase de los entes que no son objetos de vidrio —e. d., la clase a la que pertenecen cualesquiera objetos que tengan en común, unos con otros, el no ser objetos de vidrio—.

El existir (e. e., la existencia, el ser) es la clase de todos los entes (e. d., la clase de todos los objetos que existen). Cada elemento ordinario pertenece a ella en la medida en que existe (como cada elemento ordinario pertenece a la clase de los objetos grandes en la medida en que es grande, y como cada elemento ordinario pertenece a la clase de las mesas de madera bien diseñadas en la medida en que es una mesa de madera bien diseñada). Dicho con otras palabras: la posesión por un elemento ordinario cualquiera de la propiedad de existir es lo mismo

que ese mismo elemento; o —para expresarlo aún más percutantemente— cada elemento ordinario es idéntico al hecho de que él existe.

El complemento de la existencia será la inexistencia: ella será la clase a la que pertenece un elemento ordinario cualquiera en aquella medida en que no pertenece a la existencia, o sea: en aquella medida en que no existe. Y como cada elemento ordinario es idéntico a la posesión por el mismo de la propiedad de existir, la posesión por un elemento ordinario cualquiera de la inexistencia —del complemento de la propiedad de existir— será idéntico a la negación de ese elemento. Que exista la no virtud es que no exista la virtud.

La dificultad que rodea a la comprensión de este peculiar conjunto que es la inexistencia estriba en que, si es verdad que algún ente pertenece a la inexistencia, es que no existe, y, entonces, no es un ente, no es nada. Y lo que no es nada ¿cómo va a pertenecer a alguna clase?

Así, nos veríamos llevados a concluir que la inexistencia es una clase vacía, o sea: una clase a la que ningún ente pertenece. Por otro lado, la misma existencia de clases vacías —totalmente vacías— es algo sin duda bastante chocante. El hombre de la calle probablemente tiende a pensar que no hay clases vacías, que todo conjunto que exista será un conjunto al que pertenezcan ciertos entes, en una u otra medida. Y ello seguramente basándose en la presuposición de que un conjunto sin miembros no sería conjunto, y, por ende, no sería nada.

Por otro lado, nos enfrentamos con el problema de que de muchos entes decimos que no existen. En el capítulo VI veremos un aspecto de esta cuestión: el relacionado con las descripciones definidas vacuas, como p. ej., 'el actual presidente de la República Tailandesa'. Ahora veremos el problema sin relacionarlo con qué tipo de expresiones lingüísticas estén implicadas.

Decimos que Sherlock Holmes no existe, que Maigret no existe, que Madame Maigret no existe, que Don Quijote y Sancho Panza no existen. Esas personas son diferentes unas de otras, pero todas ellas pertenecen a la inexistencia (a la clase de los inexistentes), y, como ellas, muchos otros entes. Esos son los llamados entes de ficción o imaginarios. El problema con respecto a ellos es el de si son algo o no son nada en absoluto. Si son algo, ¿cómo es que son inexistentes? Porque ser algo es ser existente, existir. Si no son nada en absoluto, al hablar de "ellos" no se estaría hablando de nada en absoluto. Pero pensar es pensar en algo; imaginar es imaginar algo. Cuando uno imagina a Maigret, o cuando piensa en él, hay algo —a saber: Maigret— que está uno imaginando o en lo que está uno pensando. Si no existe en absoluto Maigret, si no hay nada en absoluto que sea (idéntico a) Mai-

gret, entonces uno no podrá ni siquiera pensar en él, ni imaginarlo, ni concebirlo, ni tener con "él" relación alguna. (Pues ¿a qué ente estaría, en ese contexto, refiriendo el pronombre terciopersonal 'él', cuando supuestamente no habría en absoluto ente alguno que fuera Maigret, ente alguno que fuera designado por el nombre 'Maigret' —que no sería un nombre, claro, sino un pseudonombre—?)

Este problema de los "entes de ficción" fue ya abordado por Platón, quien en *El Sofista* sostiene que los entes imaginarios han de tener algún grado de realidad o existencia, ya que, de no ser así, no serían ni siquiera pensables o imaginables. (Para que *algo* sea pensable, o imaginable, tiene que ser *algo*, un objeto en el que quepa pensar, o que quepa imaginar.)

Es más: no sólo los entes de ficción son objetos que pueden ser pensados e imaginados, pueden ser también odiados, amados, temidos, deseados, admirados, despreciados. Suscitan todos esos sentimientos, y otros más. Neurofisiológicamente considerados, esos sentimientos en nada parecen diferir de los sentimientos suscitados por personajes no ficticios. Ahora bien, nada puede ser odiado o amado, despreciado o admirado, temido o deseado, más que si existe; si "algo" no existiera en absoluto, no sería nada de nada, ni podría suscitar sentimiento alguno; ni podría, pues, ser objeto de sentimiento ninguno, al igual que no podría ser objeto de pensamiento.

Por otro lado, los entes de ficción suscitan dificultades no sólo porque con ellos tenemos nosotros relaciones (las de *pensar-en, temer-a,* etc.), sino porque de ellos afirmamos muchas cosas, y, de esas afirmaciones, se desprende —en virtud de la regla de generalización existencial— que existen. Así, de 'Julien Sorel estimaba mucho a Napoleón' se desprende 'Hay algo, a saber, Julien Sorel, que estimaba mucho a Napoleón', y, de ahí se desprende 'Julien Sorel existe'. ¿Habremos, pues, de renunciar a la regla de generalización existencial, y, con ella, a la de instanciación universal, y empobrecer así drásticamente nuestro bagaje de más reglas de inferencia?

Frente a estas dificultades, se han buscado diversas soluciones. Examinemos someramente algunas de ellas.

2. EXAMEN CRITICO DE VARIOS ENFOQUES SOBRE LOS ENTES DE FICCION

Una solución que han propuesto algunos (p. ej., Husserl, Brentano, Chisholm) a este problema de los entes de ficción ha sido la de *intencionalidad*, consistente en considerar que relaciones como *pensar-en*, *imaginar-a*, *temer-a*, *amar-a*, *odiar-a*, son relaciones intencionales. Relaciones intencionales serían aquéllas que no supusieran existencia de uno de sus dos términos. La relación de *temer-a* podría, pues, darse entre, por un lado, un ente real, de carne y hueso, que temiera; y, por otro lado, nada en absoluto (por el otro lado podría no haber ningún ente que fuera lo temido; pese a lo cual se daría el temer "lo"). Otro rasgo de las relaciones intencionales sería que el objeto de las mismas escaparía a la indiscernibilidad de los idénticos: aunque Bobby Sands sea el primer republicano norirlandés muerto como consecuencia de una huelga de hambre, sería posible que Indira Gandhi piense en el primer republicano norirlandés muerto como consecuencia de una huelga de hambre sin pensar en Bobby Sands.

La dificultad que conlleva esa posición intencionalista es que sus adeptos no nos han dicho nunca qué es una relación intencional, ni —menos aún— cómo una relación puede ser intencional. Que una relación sea intencional acarrea que no sea relación, pues ya no estaría relacionando dos o más cosas, sino que relacionaría una cosa con... tal vez nada. Es más: nadie ha definido las relaciones intencionales. Lo más que han hecho los intencionalistas ha sido decir que son relaciones para las cuales no valen ni la sustituibilidad de los idénticos ni la regla de generalización existencial; y añadir una lista de tales relaciones. Pero eso no puede reemplazar a una definición de qué sea una relación intencional. Y los dos rasgos, negativos, que los intencionalistas asignan a las relaciones intencionales son de lo más desconcertantes: pues, en primer lugar, tanto la regla de generalización existencial como la de sustituibilidad de los idénticos son reglas lógicas evidentes; su sacrificio, aunque fuera en un sector parcial de la teoría —sólo en determinados contextos— acarrearía complicaciones teóricas considerables (ya lo vimos en el capítulo II a propósito de la regla de generalización existencial), y, en segundo lugar, menos aún cabe un sacrificio de esas reglas cuando se habla de relaciones, pues una relación ha de darse entre algo y algo —si es que es diádica, y si es poliádica se dará al menos entre tres algos—.

En definitiva, la postulación de una presunta y enigmática "inten-

cionalidad" de las relaciones de pensar, imaginar, temer, etc., parece una estratagema para obviar las consecuencias lógicas que se derivan de la afirmación de que un ente tiene cierta relación con otro; estratagema que tiende tan sólo a soslayar la conclusión de que los entes de ficción existen; pero que no ofrece ninguna idea, ni clara ni siquiera oscura, acerca de qué sean esas relaciones intencionales; ni, menos aún, una explicación de cómo y por qué son intencionales.

Además, ese enfoque intencionalista parece difícilmente compatible con la tesis de la unidad psicosomática, tesis según la cual las propiedades y relaciones psíquicas de una persona son propiedades y relaciones emergentes, que corresponden a ciertos procesos somáticos —neurofisiológicos— que en ella se producen. Si esta tesis es correcta, entonces las propiedades emergentes en cuestión —las propiedades y relaciones mentales— parecerán deber tener algo en común con los procesos somáticos. Pero, si esas relaciones mentales fueran intencionales, con ellas se entraría en un mundo diferente, extrarreal, pues al cabo de una relación intencional podría hallarse "algo" carente por entero de existencia, del todo ajeno, pues, al mundo real.

Por último, el enfoque intencionalista no suministra —por sí solo al menos— ningún procedimiento para no concluir 'Don Quijote existe' a partir de 'Don Quijote ama a Dulcinea'.

Pasemos a examinar otra de las soluciones que se han aportado a esta delicada cuestión de los entes de ficción. (Una variante de la misma fue propuesta por Reichenbach; pero existen otras variantes.) Consiste en proponer un procedimiento de paráfrasis de cada enunciado verdadero en el que se miente a un ente de ficción. La paráfrasis será la de prefijar a cualquier enunciado de ficción verdadero lo siguiente: 'en un libro se enuncia la oración...', poniendo luego, en vez de los puntos suspensivos, el resultado de entrecomillar la oración primitivamente dada.

Así, p. ej., 'Guzmán de Alfarache es un pícaro' equivale a 'en un libro se enuncia la oración 'Guzmán de Alfarache es un pícaro''. Y 'Hay algo que es Guzmán de Alfarache' equivale a 'En un libro se enuncia la oración 'Hay algo que es Guzmán de Alfarache''

Ese enfoque de Reichenbach comporta graves inconvenientes. Es verosímil que en ningún libro (salvo en estos *Fundamentos de Ontología Dialéctica)* figuren las oraciones 'Guzmán de Alfarache es un pícaro' y 'Hay algo que es Guzmán de Alfarache'. Seguramente, Mateo Alemán no escribió ninguna de esas oraciones en su magistral novela. Así y todo, se considera normalmente que son dos enunciados verda-

deros —y lo son, desde luego, si es que hay enunciados verdaderos sobre objetos de ficción—.

Otro inconveniente del enfoque de Reichenbach es que, cuando un personaje de una novela afirma algo verdadero, ese algo, como es también una verdad de ficción, debería ser parafraseado según el mismo procedimiento. Así, cuando la reina Gertrudis dice 'Ofelia se ha ahogado en un arroyo', lo que ella ha dicho es una verdad de ficción. Pero a nadie se le ocurriría pretender que la reina Gertrudis haya pronunciado la oración 'En un libro se enuncia la oración 'Ofelia se ha ahogado en un arroyo''.

El tercer inconveniente del enfoque de Reichenbach es el que constituyen los operadores literarios iterados, como cuando en una novela se hacen afirmaciones sobre otra novela (o sobre la misma novela en la que se hacen las afirmaciones). Así, en *Coloquio de los perros*, el licenciado reproduce afirmaciones del perro Berganza en que se refiere a una declaración de su amo el poeta sobre el rey Artus de Inglaterra y la demanda del Santo Grial. Ahí tenemos superpuestas verdades de ficción acerca de otras verdades de ficción. El análisis de Reichenbach requeriría una paráfrasis como la siguiente: 'En un libro se enuncia la oración 'un licenciado dice que en un libro se enuncia la oración 'El perro Berganza dice que su amo el poeta dice que en un libro se enuncia una oración que contiene las expresiones 'El rey Artus' y 'La demanda del Santo Grial''''. La plausibilidad de enfoques como ése se desvanece del todo al llegar a paráfrasis así.

Por último, el enfoque de Reichenbach —y otros similares— deniega valor de verdad a los enunciados que figuran en las novelas y también a los que se van presentando al pensamiento (o, si se quiere: a la imaginación) del autor, de los cuales unos serían transcritos en la novela y otros desechados. Pero algo que carece de cualquier valor de verdad no puede ser un enunciado; y, si no es un enunciado, ¿qué es? Lo único que se podría hacer entonces sería echar por la borda el principio de tercio excluso. Pero tal remedio es, desde luego, uno de los peores.

Otro enfoque alternativo es el de James Ross, quien explota una concepción plurivocista (y, por lo tanto, pluricategorialista) de la palabra 'existir': los entes reales existen-como-entes-reales; los entes de ficción existen-como-entes-de-ficción; cada uno de esos verbos aparentemente compuestos son, en verdad, verbos simples, de modo que 'existen' no tiene ocurrencia ni en el uno, ni en el otro (al igual que 'cero' no tiene ocurrencia en 'lapicero'). Por ello decir que tanto los entes reales como los entes imaginarios existen, sólo que cada uno a su

modo, es —según este enfoque plurivocista— un modo incorrecto, pero rápido, de expresar que los entes reales existen-como-reales y los entes ficticios existen-como-ficticios. (Es como decir que el martillo y el trabajo son duros, cada uno a su modo; porque la palabra 'duro' cuando se aplica a un martillo tiene un sentido diverso del que tiene, cuando se aplica a un trabajo.)

El mayor inconveniente de esa concepción es el de recurrir al expediente de la plurivocidad. Propiamente, nadie sabe a qué se compromete uno al aceptar de ese modo la realidad (¡perdón!, la realidad-como-entes-ficticios) de los entes de ficción. Como es una realidad *sui generis,* que nada tiene que ver con la de los entes reales, aceptarla es aceptar no se sabe qué. Lo que uno desearía saber es si los entes de ficción existen (a secas) o no; y sólo si es verdad que existen cabrá entonces preguntar como qué existen. (Es cierto que los gatos se alimentan de un modo —como gatos— y los nabos de otro —como nabos—; pero sólo cabe preguntar cómo se alimentan los gatos cuando se sabe ya que los gatos se alimentan.)

Por último, muchos filósofos han tratado de concebir a los entes de ficción como puros posibles: entes que existen en algún mundo posible no real (no actualizado, e. e., carente de efectividad o existencia). Pero, como se supone que hay mundos posibles que contienen a Fabrice del Dongo y en los que éste mata a un rival en duelo, y también mundos posibles que también contienen a Fabrice del Dongo pero en los cuales éste no mata a un rival en duelo, habrá que afinar el análisis para que resulte verdadero que Fabrice del Dongo mata a un rival en duelo, y resulte falso (o menos verdadero) que no mata a un rival en duelo. David Lewis propone una paráfrasis de cada verdad de ficción que comience con el prefijo 'En tales relatos'; pero entiende ese prefijo como significando más bien 'En los mundos posibles a los que se refieren los relatos en cuestión'.

Tal propuesta, como todas las propuestas de paráfrasis de verdades de ficción, acarrea resultados de lo más implausibles. Por ejemplo, puede que María haya leído *Consuelo* de George Sand y sepa que Consuelo se casa con el conde Alberto; pero ignora que lo que ha leído es una novela, y que su autora es George Sand; de modo que no sabe lo que —según D. Lewis— equivale a eso que sí sabe, a saber: que, en la novela *Consuelo* de George Sand, Consuelo se casa con el conde Alberto. Ahora bien, si dos oraciones son equivalentes, saber que la una es verdadera equivale a saber que la otra es verdadera.

Por otra parte, puede ocurrir en una novela que se diga en ella que es cierta en esa novela tal o cual cosa (una novela puede hablar de sí

misma). Por ejemplo, en *Les faux-monnayeurs* de Gide, Edouard habla de la misma novela y relata que Edouard, en la novela, no conocerá a sus sobrinos; lo cual, efectivamente, sucede en la novela. Pero el suceder eso en la novela es un hecho que difiere del ser verdad en la novela que (en ella) se dice que en esa misma novela sucede que Edouard no conocerá a sus sobrinos. Lo dicho por Edouard es una verdad de ficción; ¿debe ser parafraseado según el procedimiento propuesto por D. Lewis? Sí sí, entonces lo que sucede en la novela es que se dice en ella que sucede en la novela que sucede en la novela que Edouard no conocerá a sus sobrinos. Pero tal cosa no se dice en la novela. Luego la verdad de ficción, al ser dicha por Edouard, no podrá ser parafraseada de ese modo, aunque sí debe ser parafraseada de ese modo el ser dicha fuera de la novela.

Además de esos enrevesamientos pavorosos a que da lugar el análisis de David Lewis, éste se funda en una noción aún no esclarecida, la de lo meramente posible. Trataremos, pues, de dilucidar esa noción, antes de dar nuestra propia respuesta —basada en una ontología dialéctica, univocista, gradualista y contradictorial— a este peliagudo problema de las verdades de ficción.

3. EL PROBLEMA DE LOS ENTES PURAMENTE POSIBLES

Ocupémonos, pues, ahora del problema de los entes meramente posibles, o sea tales que, aun siendo posibles, dizque carecerían por completo de realidad o existencia efectiva.

¿Por qué se habla de tales entes meramente posibles? Porque se concibe a lo posible como desbordando a lo real. Todo lo real es posible, pero parece que hay posibles no realizados efectivamente. Se dice 'Era posible que estallara una guerra mundial en 1962, cuando Kennedy bloqueó militarmente a Cuba', o: 'Era posible que Napoleón tuviera una hija, a la que llamara 'Louise-Marie''. Y así, hemos introducido entes posibles inactualizados, como el estallido de una guerra mundial en 1962, o la hija de Napoleón llamada 'Louise-Marie'.

Esos entes son entes posibles. Pero también los entes reales son posibles; de no, no podrían existir, y lo que no puede existir tampoco existe. Aquí conviene disipar una confusión entre dos sentidos en que se dice de algo que es posible; en un sentido, ello significa que ese algo es *al menos* posible (o sea: puede que sea real, pero no se dice si lo es

o no; sólo se asevera su posibilidad); en otro sentido, al decir de algo que es posible se significa que es sólo posible. En todo caso, la posibilidad de que aquí se habla es la *posibilidad alética*, e. d., aquella posibilidad que es definible como el que no sea necesario que no suceda así.

Pero entes como el estallido de una guerra mundial en 1962 o la hija de Napoleón llamada 'Louise-Marie', si bien tienen en común con los entes reales el ser posibles, tienen algo que los hace diferir de los entes reales, a saber: su inexistencia, su carencia de realidad (e. d., de efectividad, de actualidad —entendiendo aquí por 'actualidad' la existencia o realidad, como opuesta a la *mera* posibilidad; dejando, pues, de lado toda connotación temporal de la palabra 'actualidad'—).

El problema que surge inmediatamente es el siguiente: si esos entes carecen de realidad o existencia, no son nada ("algo" puramente inexistente no sería ningún "algo", no sería nada). Y, si no son nada, no son entes, ni son posibles; ¿de qué cosas se hablaría al decir de "ellas" que *son* posibles, si, supuestamente, no hubiera en absoluto nada que fuera idéntico a "esas" cosas, si esas cosas carecieran por entero de realidad y, consiguientemente, no fueran nada en absoluto?

Dicho de otro modo: si un mero posible (un posible inactualizado) es algo, es que existe. Si existe, es un ente real, no un mero posible. De otro lado, si un mero posible no es nada en absoluto, no puede ni aun hablarse de "ese" algo: no habrá ningún "algo" de lo que se fuera a hablar al referirse a "él".

Cogidos en esta tenaza (entre reconocer la existencia real de los meros posibles, o negarles aun la mera posibilidad), algunos filósofos, como los estoicos, Spinoza y Hobbes (y —lo que puede parecer curioso— también algunos mutakalimíes) optaron por sostener que sólo lo real es posible, y que, por consiguiente, lo real es necesario. ¿Cómo se desprende que lo real es necesario de la premisa que dice que sólo lo real es posible? Veámoslo.

Definamos lo posible (aléticamente) como lo que no es necesario que no suceda. O sea, "Es posible que p" equivale a "No es algo necesario que no-p". Si sólo lo real, lo que es efectivamente verdadero, es posible, entonces tendremos para cualquier "p": "Que sea falso que p implica que no es posible que p"; lo cual equivale a "Que sea falso que p implica que no es verdad que no sea necesario que no-p". Ahora bien, en virtud de lo que se llama 'ley involutiva de la negación', 'no es verdad que no' puede suprimirse (dos negaciones apiladas equivalen a una afirmación). De ahí que la conclusión equivalga a "Que sea falso que p implica que necesariamente no-p". Como esto valdrá

para cualquier enunciado "p", también valdrá para algún enunciado "no-p" (pues un enunciado de la forma "no-p" es un enunciado: algo, pues, que puede ponerse en lugar de "p" en un esquema). Así, tendremos que lo siguiente también será cierto para cualquier "p": "Que sea falso que no-p implica que necesariamente no no-p". Aplicando nuevamente la ley involuntiva de la negación (pero ahora en ambas partes de la fórmula) tendremos la conclusión apetecida: "Que sea cierto que p implica que necesariamente sucede que p". Luego todo lo real sucederá por necesidad. Por eso, el enfoque de Hobbes y Spinoza es el necesitarismo radical.

Otros filósofos —p. ej., Avicena, Leibniz— también abrazaron el necesitarismo, pero no sin inconsecuencias.

Parece, sin embargo, difícil abrazar sin reservas el necesitarismo en una versión tan radical, de modo que sea *equivalente* decir de algo que es real y que es necesario. Pero ésa es la conclusión a la que se ve abocado el necesitarismo. Hemos visto que, para el necesitarismo, que algo ocurra *implica* que es necesario que ocurra. Por otro lado, obviamente, que sea necesario que algo ocurra implica que ocurre. Si dos hechos se implican mutuamente es que son equivalentes.

Ahora bien, lo que se quiere significar al decir de algo que sucede de hecho y al decir que necesariamente sucede son cosas diferentes. De ahí que una versión tan fuerte del necesitarismo parezca dura de admitir. Mas ¿qué alternativa lógicamente viable se presenta frente a ella?

No vale decir que los entes meramente posibles no son nada en absoluto —o sea: que no hay tales entes meramente posibles—, pero que lo que sí es algo —lo que sí existe— es la posibilidad de que se den. Porque esta posibilidad es la posibilidad de que se dé ¿qué cosa? Si algo no *es*, ello mismo, una posibilidad (y no es ni siquiera una posibilidad si no es nada en absoluto, si no es un algo, si carece por completo de realidad), entonces no podrá darse tampoco la posibilidad "de" ese "algo", pues sería posibilidad de nada; no sería suya la posibilidad, pues no habría nada de lo que pudiera decirse verídicamente que la posibilidad fuera "suya".

Claro, alguien podría sugerir que la expresión "la posibilidad-de-que-p" fuera tomada como un bloque sin fisuras; de modo que "p" no tendría ninguna ocurrencia en esa expresión (al igual que 'mulo' no tiene ocurrencia en 'formulo'). Pero esa solución desesperada es la de la oscuridad y la renuncia a todo esclarecimiento de la posibilidad. Porque, de optarse por ese camino, no tendrá nada que ver la-posibilidad-de-que-p con el hecho de que p; ni tendrá nada que ver

con qué sea o deje de ser la posibilidad en general —o con lo que sea la posibilidad de otras cosas—. Así 'Es posible que' o 'Se da la posibilidad de que' no será un operador que envíe oraciones sobre oraciones, pues, al escribir esa secuencia delante de un enunciado, el resultado no tendrá *nada* que ver con lo previamente dado.

Debemos, pues, considerar que "la posibilidad de que p" sea un sintagma, una expresión compleja, en la que tenga una ocurrencia la oración "p". Pero entonces, nuevamente, nos vemos abocados a concluir que, si el hecho de que p no es nada en absoluto, no puede tener nada; ni, por lo tanto, tener posibilidad (o sea: que no puede haber la posibilidad de que p —e. d., la posibilidad del hecho de que p—).

4. EXAMEN CRITICO DE TRES SOLUCIONES PROPUESTAS AL PROBLEMA DE LO MERAMENTE POSIBLE

Hemos visto que, a menos que reconozcamos existencia a los entes posibles —y dejemos, así, de considerarlos como *meramente* posibles—, no podemos considerarlos ni siquiera como posibles, sino que nos veremos forzados a abrazar el necesitarismo en su versión más radical.

Ante este dilema, se han propuesto tres soluciones. La primera es realista y ha sido preconizada por David Lewis. Consiste en sostener que, en lo real en sentido amplio, hay una multiplicidad de mundos posibles (o, más simplemente, de mundos). Decir de algo que es posible, equivale a decir que ese algo tiene lugar en algún mundo. El mundo real, en sentido estrecho, es tan sólo uno entre los mundos. No tiene ningún privilegio de suyo. Sólo desde nuestro punto de vista (desde el punto de vista de los que en él habitamos) aparece como el real. Un hombre en otro mundo posible dirá, con plena razón, que el mundo real es el suyo. La relación entre los mundos "reales" es como entre los "ahoras". En 1981 yo digo 'ahora es 1981'; y tengo razón. Pero en 981 la gente decía también con plena razón 'ahora es 981'. La palabra 'ahora' tiene uno u otro referente según quién la diga y cuándo la diga. Eso quiere decir que es un término *deíctico*. Pues bien, del mismo modo —según David Lewis— la palabra 'real' tiene un carácter deíctico, dependiendo su referente de quién la diga y en qué mundo la diga.

La segunda propuesta es nominalista, y fue la que vino a preconi-

zar Leibniz (y ha sido preconizada en nuestros días por Rudolf Carnap). También Leibniz habla de mundos posibles. Pero, en el fondo, él los concibe como novelas —como novelas completas, eso sí, a fin de salvaguardar en ellos el principio de tercio excluso—. Esas novelas no son producción de la imaginación humana, sino de la imaginación divina —o, quizá mejor, nosotros imaginamos a Dios como imaginando tales novelas—. Así, decir "es posible que p" vendría a equivaler a "Nosotros imaginamos a Dios como imaginando una novela completa en la que sucede que p".

Naturalmente, para sostener tal enfoque, Leibniz debe recurrir a la tesis de la intencionalidad o irrealidad de la relación de imaginar: no podrá ser ésta una relación real entre dos entes reales, sino que en uno de sus cabos no habrá nada (o puede que no haya nada).

La tercera propuesta es "conceptualista" y ha sido formulada por N. Rescher. Sostiene tal posición que los meros posibles son entes dependientes de la mente humana *(mind-dependent);* si no hubiera hombres, capaces de imaginar, no habría más posibles que los realmente actualizados. Pero esta posición de Rescher difiere del nominalismo de Leibniz y Carnap en sostener: 1) que para que algo sea posible no hace falta que sea efectivamente imaginado, sino que basta que sea imaginable (o sea: basta que haya habido o vaya a haber hombres capaces de imaginarlo); 2) que el posible, así constituido por una acción efectiva o posible de la mente humana, posee algún grado de entidad que no se reduce a su ser-pensado (o a su ser-imaginado).

Examinemos ahora los inconvenientes de estas tres posiciones. La tesis realista a ultranza de David Lewis suscita dos dificultades. La primera es que pone objetivamente en el mismo pie a lo real y a lo meramente posible —o menos real—. De suyo, la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay tendría tanta realidad como una posible guerra entre Paraguay y Santo Domingo. Eso significa difuminar la frontera entre lo que, de suyo, tiene efectividad o existencia en alto grado, y lo que, si tiene realidad, la tiene en grado muy escaso.

La segunda dificultad (mucho más grave) que se alza con respecto a la tesis de D. Lewis es que resulta inexpresable. Si 'real' es un término deíctico, no podemos encontrar ningún punto de referencia no deíctico desde el cual referirnos a los diversos puntos de referencia desde los que es respectivamente correcto decir 'esto es lo real'. En efecto: si 'real' es deíctico, cada vez que yo, en este mundo en que estoy, digo 'real' estoy significando algo de este mundo. Si yo digo que, de suyo, cada mundo es real, lo que vendré a estar diciendo es que, de suyo, cada mundo es de *este* mundo, está en *este* mundo.

Sólo se puede escapar a esa tenaza acuñando otro término nuevo, que quiera decir lo mismo que significamos mediante el término 'real', pero sin el carácter deíctico de éste. Ahora bien, ese signficado no podríamos explicarlo, pues, al explicarlo, ya estaríamos introduciendo de nuevo el término 'real' (o alguno de sus sinónimos, como 'existente', 'actual', 'efectivo'). Así, ese neologismo acuñado ex profeso sería inexplicable.

Notemos que no se da paralelismo con el problema de los ahoras (o sea: con la referencia cambiante de la palabra 'ahora'). Porque la lengua natural contiene, junto al presente temporal, un presente intemporal, que nos permite hablar sin situar lo que describimos en nuestro ahora. Así, si digo 'Es en 1492 cuando Colón descubre América', el 'es' está, claramente, en presente intemporal. Y, así, usando ese presente intemporal se puede, sin incurrir en ninguna supercontradicción, decir 'La palabra 'ahora' cuando es ('es' en presente intemporal) pronunciada en 1281 designa ('designa' también en presente intemporal) un lapso de tiempo que incluye a lo menos una parte de ese año'.

Pero no hay nada similar al presente intemporal con respecto a los mundos posibles. No hay ningún "presente irreal".

La solución nominalista de Leibniz se presta a menos objeciones. Sólo cabe achacarle que, en el fondo, es —con otro ropaje— necesitarismo estricto a lo Hobbes y Spinoza, pese a que el propio Leibniz deseara tomar sus distancias frente a ese necesitarismo, tal como Hobbes y Spinoza lo formulaban.

Por otro lado, la tesis de la intencionalidad de la relación de *imaginar-a* es un expediente sumamente criticable, según lo vimos más arriba a propósito del tratamiento de los entes de ficción. (Claro está que quizá Leibniz no tomaba muy en serio a sus novelas divinas o mundos posibles, considerándolos como ficciones útiles para la explicación teorética; pero eso no hace sino desplazar el problema, pues, si son ficciones, es que son fingidas —por nosotros—, y, a menos que la relación de *fingir a* sea intencional —y ya sabemos cuán difícil es entender qué sea una relación intencional—, lo fingido ha de ser algo, así sea después de ser fingido. Por otro lado, ese ficcionalismo es la ruina de cualquier teoría, ya que otro tanto podrá decirse de cada uno de los entes o hechos cuya realidad postule la teoría con fines explicatorios. Y, así, Leibniz estaría abocado a la conclusión de que las mónadas son ficciones, la armonía preestablecida es una ficción, el principio de razón suficiente es otra ficción, y otro tanto sucede con la identidad de los indiscernibles.)

Por último, la solución conceptualista de Rescher peca de ser una

solución ecléctica e inconsecuente. Además, es circular. Rescher reduce la posibilidad objetiva a la concebibilidad, o sea: a la *posibilidad* de ser concebido. Y así lo que se trata de explicar reaparece en la explicación que de ello se brinda.

Por otro lado, no se entiende en qué consista esa entidad que dizque poseería el posible al quedar constituido por la acción efectiva o posible de la mente humana, entidad que no se reduciría a su ser pensado o pensable. (Claro, Rescher logra evitar —gracias a la postulación de esa enigmática "entidad" con la que quedarían constituidos los posibles inactualizados— el recurso a la intencionalidad de la relación de *pensar en*).

Y, lo que es más, esa concepción de Rescher banaliza la posibilidad. Si de hecho hay posibilidades inactualizadas, las hay independientemente de que haya habido o vaya a haber sujetos humanos que las piensen o tengan la posibilidad de pensarlas.

5. EN BUSCA DE UNA SOLUCION GRADUALISTA Y CONTRADICTORIAL

Así pues, parece que fallan las tres soluciones propuestas. ¿Hay alguna alternativa disponible?

Los filósofos que se han dedicado a la búsqueda de alternativas han seguido el sendero de introducir distingos enigmáticos. Algunos (como Hartmann) han distinguido entre 'existir' y 'ser real': lo existente sería más amplio que lo real; los posibles inactualizados serían, pues, existentes irreales.

Otros, como Plantinga, han distinguido aún más sutilmente entre 'tener lugar' y 'existir'. Un estado de cosas inactualizado existe, pero no tiene lugar.

Esos distingos parecen arbitrarios, inventados y, sobre todo, contraintuitivos. El recurso a ese procedimiento de inventar distingos de significación allí donde normalmente no se hace tal distingo sólo puede justificarse cuando han quedado bloqueadas todas las soluciones alternativas.

Pero ¿es seguro que han quedado taponadas todas las salidas alternativas? ¡No! Hay una salida que es viable: reconocer que los posibles inactualizados tienen existencia y que no la tienen. Ello quiere decir que se han de reconocer contradicciones verdaderas. Pero no se debe

tener miedo a la contradicción. Porque una cosa es contradicción y otra *super*contradicción. Una supercontradicción es una fórmula de la forma "p y no es en absoluto cierto que p". Y una fórmula tal es ciertamente absurda; toda supercontradicción provoca la trivialidad o endeblez del sistema en que se introduzca. Pero una contradicción simple, que no sea supercontradicción, puede darse perfectamente dentro de un sistema coherente.

Con todo, no es aún éste el lugar adecuado para tratar en detalle ese problema de la contradictorialidad de lo real. Habrá que esperar, para ello, al capítulo VIII de esta obra.

Algunos puntos del problema sí deben, empero, ser ya introducidos.

El primero es que la contradicción surge como resultado de las gradualidades. Donde hay grados de verdad, hay contradicciones. Y donde hay grados de algo, hay grados de verdad.

¿Por qué viene acarreada la existencia de contradicciones verdaderas por la de grados de verdad? Porque si un hecho es verdadero sólo en un cierto grado —o sea: sólo hasta cierto punto—, es que ese mismo hecho no es plenamente verdadero; o sea: ese hecho es también falso en alguna medida —en algún grado—. Pero eso significa que su negación es verdadera en esa medida. Ahora bien, si algo es verdadero en alguna medida, es que es verdadero (en esa medida). Y, si su negación es verdadera en alguna medida, es que es verdadera (en esa medida). Luego si algo es verdadero sólo hasta cierto punto, es que es verdadero (hasta ese punto) y su negación es también verdadera (en cierta medida). Y ya tenemos ahí la contradicción: el que un hecho sea verdadero mientras que también lo es su negación, eso es una contradicción.

Para extraer esa conclusión contradictoria de la premisa de que un hecho determinado es verdadero sólo hasta cierto punto hemos utilizado la siguiente regla de inferencia (que llamaremos 'regla de aceptación'): De "Es verdad, hasta cierto punto por lo menos, que p" vale concluir "p". Aplicaciones de esta regla son, p. ej.: De 'Jazafi es hasta cierto punto progresista' vale concluir 'Jazafi es progresista'; de 'Jasán II está, hasta cierto punto por lo menos, en situación difícil' vale concluir 'Jasán II está en situación difícil'; de 'La lucha revolucionaria palestina cuenta, hasta cierto punto por lo menos, con el respaldo popular en América Latina' vale concluir 'La lucha revolucionaria palestina cuenta con respaldo popular en América Latina'.

Lo que esta regla de aceptación nos dice es que cuanto no sea enteramente falso puede ser afirmado —en alguna medida—. Lo que tiene

algún grado de realidad (de verdad) tiene realidad (en ese grado). No puede ocurrir que sea cierto en algún grado que algo sucede sin que sea correcto (en alguna medida) afirmar que ese algo sucede. Así pues, lo que es en algún grado verdadero es verdadero (en algún grado), y, por ende, es afirmable. Si no fuera afirmable en absoluto, no sería verdadero en absoluto, y, en ese caso, no sería —ni poco ni mucho— cierto que es verdadero en algún grado.

Esta regla de aceptación viene a decir lo mismo que el principio *fuerte* de tercio excluso (del que ya se hablará más en el capítulo VIII), a saber: para cualquier "p", es verdad "p o bien es del todo falso que p". No hay, pues, lugar para que sin que un hecho sea del todo falso, carezca empero totalmente de verdad. Y, si no carece totalmente de verdad, alguna verdad tiene (e. d., algún grado de verdad posee), y eso es poseer verdad (en algún grado), lo cual legitima su afirmación.

6. HAY GRADOS DIVERSOS DE REALIDAD O EXISTENCIA

Así pues, hemos mostrado que la existencia de grados de verdad acarrea la existencia de verdades contradictorias. Pero nos queda ver cómo la existencia de grados de algo —de lo que sea— acarrea la de grados de verdad.

Supongamos que se dan grados de alguna propiedad, p. ej., de dulzura. Sean dos pasteles, uno menos dulce que el otro, pero dulce, de todos modos, en algún grado. Pues bien, decir del primer pastel que es dulce deberá ser menos verdadero que decirlo del segundo pastel. Porque incluso decir 'El primer pastel es menos dulce que el segundo' equivale a decir 'Es menos verdadero que el primer pastel es dulce que (no) que el segundo pastel es dulce'. Cuanto más ejemplificada es una propiedad por un objeto, tanto más verdadera es la afirmación de que ese objeto ejemplifica esa propiedad. Y cuanto menos la ejemplifique, menos verdadera será la afirmación de que la ejemplifica. No puede tener el mismo grado de verdad la afirmación de que Colombia es un país grande y la de que el Brasil es un país grande.

Pues bien, lo que nos resta todavía es proponer la tesis central de este capítulo (y una de las centrales de esta obra): que la existencia es una propiedad gradual (o sea: difusa). Dicho de otro modo: que hay grados múltiples —infinitos— de existencia o realidad.

En primer lugar, el carácter gradual de la propiedad de existir se

comprueba dándose cuenta de que la verdad de un hecho no es nada más (ni nada menos) que su existencia o realidad. Ya sabemos que, como hay grados en la posesión de muchas propiedades (como la delgadez, la calvicie, la habilidad, la paciencia, la valentía, la proximidad al mar, la sequedad, la pluviosidad, la fertilidad, la riqueza, la frialdad, y así pasa con todas las propiedades a las que usualmente nos referimos tanto en la vida corriente como en la ciencia), hay hechos más verdaderos y otros menos verdaderos. Pero la verdad de un hecho es su realidad. Si Menghistu Haile Mariam está más a la izquierda de Jazafi, entonces es más verdadero que Menghistu Haile Mariam está a la izquierda, y, en ese caso, el hecho de que Menghistu Haile Mariam está a la izquierda es más real (más existente) que el hecho de que Jazafi está a la izquierda.

Por ello, habiendo grados en la posesión de alguna propiedad —como efectivamente los hay en la posesión de muchísimas propiedades—, hay grados de existencia o realidad —grados en la existencia o realidad de los hechos consistentes en la posesión de esas propiedades por otros tantos objetos.

A favor del carácter gradual o difuso de la propiedad de existir —o sea: a favor de la tesis según la cual hay grados diversos de posesión de esa propiedad— conviene también aducir algunos otros datos.

Ya hemos visto que, si Mozart es menos genial que Haendel, entonces el hecho de que Mozart es genial es menos real que el hecho de que Haendel es genial. Ahora bien, el hecho de que Mozart es genial es la genialidad de Mozart; y el hecho de que Haendel es genial es la genialidad de Haendel. Por eso —en la hipótesis supuesta—, la genialidad de Mozart es menos real que la genialidad de Haendel.

Pero justamente afirmaciones así son de lo más corrientes. Se dice que el reaccionarismo de H. Schmidt es menos real que el de Reagan; que la belleza de la Torre Eiffel es menos real que la del Taj Mahal; que la eficacia de un medicamento es menos real que la de otro; que la peligrosidad de un aditivo es menos real que la de otro; que la gravedad de una enfermedad es menos real que la de otra; que el padecimiento del pueblo irlandés es menos real que el padecimiento del pueblo marroquí. Hay, pues, más y menos en el existir, según lo reconoce cotidianamente el hombre de la calle y lo reconocemos todos, implícitamente, en nuestro hablar espontáneo.

Otro ejemplo patente de un hablar acerca de grados diversos de realidad se encuentra en lo tocante a la realidad mayor o menor de ciertos conjuntos. En muchos casos el grado de realidad de una propiedad depende —al menos entre otras cosas— del grado en que esté

ejemplificada. Una especie de lemures poco frecuente será considerada también como poco real. La especie canina es en cambio sumamente real. El arrojo es menos real que la valentía. La abnegación existe menos que la generosidad. El amor al prójimo existe menos que la compasión.

De modo similar, el teatro mauriciano es menos existente que el teatro francés. La filosofía analítica española apenas existe, siendo muchísimo menos real que la filosofía analítica inglesa.

En todos esos casos, se comparan clases, e. e., propiedades, reputando a unas como más reales que otras, normalmente en función de su respectiva ejemplificación.

Así pues, la diferencia entre lo real y lo imaginario o ficticio, para la que no habíamos encontrado ninguna solución cuando estábamos presuponiendo que la existencia carecía de grados, puede ser satisfactoriamente entendida al aceptarse la gradualidad del existir. La diferencia entre el rey Arturo y el rey Alfredo estriba no en que el primero carezca por entero de existencia, mientras que, supuestamente, el segundo poseería existencia plena, sino en que el primero tiene menor existencia que el segundo —quizá incluso un grado de existencia mucho menor.

En ese carácter gradual de la posesión de existencia es en lo que estriba la contradictorialidad que se manifiesta en torno a los entes inexistentes, ya sean los llamados personajes de ficción, ya los posibles inactualizados. Esos entes existen, sólo que poseen un grado de existencia inferior al de otros entes usualmente reconocidos como reales. Lo imaginal (vale más usar esta palabra, pues 'imaginario' se suele entender en el sentido de algo del todo inexistente) es sólo el margen inferior de lo real, la franja de lo real, conformada por los entes que gozan de realidad inferior al 50 % (o sea: por los entes que son bastante irreales, pese a tener, así y todo, algún grado de realidad).

Notemos que, aunque un ente goce de realidad en medida inferior al 50 %, ciertas afirmaciones acerca de él serán verdaderas en medida sumamente elevada. Así, aunque el grado de existencia de Maigret sea bajo, el grado en que es cierto que Maigret es un comisario de policía será muy alto. Algo tiene que existir (tiene que ser algo) para que haya verdades acerca de él; pero no necesita existir en la misma medida en que ciertas verdades son verdaderas acerca de él; porque de cada ente hay al menos alguna verdad que es 100 % verdadera, sin que desde luego ello vaya a entrañar que cada ente existe en una medida máxima, e. d., en una medida del 100 %.

7. DIFERENTES ASPECTOS DE LO REAL; EL UNIVERSO DE LA CIENCIA

Con todo, la diferencia entre lo real en sentido estrecho —lo que, con mayor propiedad, cabe conceptuar como real— y lo imaginal o meramente posible estriba también en una diferencia de *aspecto*. En lo real hay no sólo grados, sino también aspectos. Los aspectos de lo real son perspectivas, ángulos, componentes, esferas del mundo real. A esos aspectos los podemos llamar también «mundos posibles». El único aspecto absolutamente real es el mundo real mismo; los otros aspectos de lo real son parciales y, por ende, menos reales.

Entre esos aspectos parciales, algunos, sin embargo, poseen un grado de realidad relativamente mayor. Son los aspectos que conforman lo real preponderante, lo prevalentemente real, que podemos denominar 'el universo de la ciencia'. Otros aspectos son relativamente menos reales y conforman como universos menos existentes; son los universos de la ficción o de la mera posibilidad.

Así, la diferencia entre personajes como el rey Arturo y personajes como el rey Alfredo no radica tan sólo en la diferencia de grado de existencia entre ellos, sino también en la diferencia entre, por un lado, el grado de realidad de aquellos aspectos de lo real en los cuales el primero posee un grado preponderante de existencia mientras que el segundo sólo existe escasamente; y, por otro lado, el grado de realidad de aquellos otros aspectos de lo real en los cuales es el segundo el que posee un grado preponderante de existencia.

La solución gradualista y contradictorial por la que hemos abogado parece solventar satisfactoriamente todos los problemas que se planteaban en torno a la comprensión de los entes de ficción y de los meramente posibles.

La solución es increíblemente simple. Tanto mejor, pues las soluciones simples son siempre teoréticamente preferibles —hasta el punto de que el criterio de simplicidad es el mejor criterio para optar entre teorías alternativas que expliquen los mismos fenómenos—. El único precio a pagar es la aceptación de la contradictorialidad de lo real, la cual, en todo caso, debía ser aceptada como corolario de la existencia de propiedades difusas (e. e., graduales). Naturalmente, esa aceptación debe llevarnos a la elaboración de una teoría lógica adecuada, la cual sí habrá de ser más complicada que la lógica clásica (la lógica bivalente verifuncional). Toda revolución teórica requiere un trabajo laborio-

so, y ciertas complicaciones son precisas para lograr la mayor simplicidad global.

8. EL NECESITARISMO, CONSECUENCIA DE LA SOLUCION PROPUESTA

La solución dialéctica (gradualista y contradictorial) por la que hemos optado es también una concepción necesitarista; porque también conlleva que nada real es absolutamente contingente —o sea: nada real es tal que quepa la posibilidad de que hubiera sido absolutamente inexistente—. Todo lo real es relativamente necesario, o, mejor dicho: de cada cosa real es verdad que esa cosa debe, necesariamente, ser al menos relativamente existente. Así, todo lo real está provisto de una necesidad relativa. Pero su ser real y su ser necesariamente real no son equivalentes, sino que caben diferencias de grado muy grandes en algunos aspectos. Con ello se logra evitar la versión extrema del necesitarismo —la de Hobbes, Spinoza y, en el fondo, Leibniz—, sin empero incurrir en el contingentismo, que, postulando la existencia de verdades absolutamente contingentes, nos sume en el *sin-porqué* radical (o, lo que es lo mismo, en un porque-sí radical), en lo que, siendo absolutamente contingente, está ahí sin que su existencia pueda ser explicada más que, en todo caso, a partir de otros entes absolutamente contingentes también, sin que nada venga nunca a constituir una razón suficiente y *necesaria* de esa serie de entes contingentes.

Un importante corolario del necesitarismo, tanto en esta versión dialéctica que aquí defendemos como asimismo en la versión extrema de Hobbes, Spinoza y Leibniz, es la ruina de la concepción sintacticista de lo posible.

Expliquemos esto. La concepción sintacticista de lo posible es la que sostiene que, una vez adoptado un sistema de lógica modal (un sistema de lógica que incluya axiomas y/o reglas de inferencia en las que figure la expresión 'necesariamente'), son verdades necesarias todas aquéllas, *y sólo aquéllas,* que sean teoremas demostrables en tal sistema. De donde se desprende que todo enunciado cuya (super) negación no sea un teorema de ese sistema de lógica es un enunciado que expresa un hecho posible.

Esa concepción tiene el inconveniente, en primer lugar, de desconocer la existencia de sistemas alternativos de lógica. No debe darse

una definición de las verdades necesarias que las encadene a un sistema de lógica particular, pues la historia de la investigación en lógica nos muestra que ningún sistema de lógica puede ser definitivo e inmejorable.

Además, nada prueba que, por el hecho de que un enunciado no sea demostrable dentro de un sistema determinado, o incluso dentro de todos los sistemas que el hombre haya construido o vaya a construir, ese enunciado no exprese una verdad necesaria. Sería como decir que sólo son verdades físicas las demostrables en una determinada teoría física. Sabemos que nunca logrará el hombre poner en un sistema todas las verdades físicas; como tampoco logrará poner en un sistema todas las verdades necesarias, pues cada verdad es, relativamente al menos, necesaria.

Antes de proseguir conviene puntualizar que, como ya quedó apuntado, el sentido de 'posible' que aquí hemos considerado es el sentido modal-alético, e. e., aquel en que "es posible que p" equivale a "no es una verdad necesaria que no-p". Pero hay otro sentido de 'posible': aquel en que "es posible que p" (o, lo que en *este* uso, equivale a lo mismo: "puede que sea cierto que p") equivale a "Yo no sé que no-p", o sea: "Yo no puedo afirmar que sea falso que p". Este es el sentido *epistémico* de 'poder' y 'ser posible' (así como del adverbio 'posiblemente' y de otras palabras relacionadas). En el sentido alético 'Es posible' equivale a 'Se da objetivamente la posibilidad (real) de que'; mientras que, en el sentido epistémico, 'Es posible' sólo equivale a 'Hasta donde yo tengo conocimiento, no puedo afirmar que no sea cierto que'.

Por último, se da también un tercer sentido de poder, y es el de 'no tener obligación de abstenerse de'. Es el poder *deóntico,* claramente diferente de los otros dos.

9. LA INEXISTENCIA EXISTE

Hemos visto, pues, que la inexistencia no es un conjunto totalmente vacío. Cierto es que nada puede pertenecer en un grado absoluto a la inexistencia; pues, de hacerlo, sería absolutamente inexistente, e. d. carecería por entero de realidad, y en ese caso, no sería en absoluto un algo, no sería nada de nada en absoluto.

Pero muchas cosas pertenecen a la inexistencia en un grado mayor o menor.

Fue ya Platón quien señaló que las cosas de nuestro entorno cotidiano son hasta cierto punto irreales o inexistentes. (En una primera fase de su pensamiento, Platón consideraba como plenamente reales a las Formas, o universales existentes —según él— aparte de los singulares; más tarde también introdujo entre ellas grados de realidad diversos.)

En la misma línea, San Agustín consideró como inexistentes, en cierto grado, a todas las criaturas: sólo Dios existe plenamente.

Platón (y —más inconsecuentemente— también San Agustín) postuló, pues, la realidad de la inexistencia, de la propiedad de no existir, a la que él llamó 'el no-ser'. Frente a Parménides, Platón reconoció que el no-ser es, o sea: que la inexistencia existe.

La realidad del no-ser fue después reconocida por varios filósofos neoplatónicos —como Escoto Eriúgena—, por los filósofos cátaros, como Bartolomé de Carcasona, por la mística prerrenacentista y renacentista, y por el idealismo alemán (sobre todo por Hegel). Lenin, en sus *Cuadernos filosóficos*, hizo suyo ese reconocimiento del no-ser por Hegel.

A esos filósofos les han reprochado sus adversarios que el no-ser (también llamado 'la nada') no es nada: que es contradictorio que el no-ser sea.

Pues bien: lo que cabe responder es que así de contradictoria es la realidad. Aquello en lo que estriba la contradictorialidad de lo real es su gradualidad. Es contradictorio que exista la inexistencia (el no-ser), porque una propiedad sólo puede existir si está ejemplificada. Por eso, si existe la inexistencia es que hay inexistentes, o sea: es que existen entes inexistentes. Y eso es contradictorio, sin duda alguna. Pero existen inexistentes porque hay entes que sólo son existentes hasta cierto punto, mientras que son irreales también hasta cierto punto. Su existir no existiendo (o su no-existir aun existiendo) estriba en su existir sólo hasta cierto punto, siendo inexistentes en el grado complementario.

En verdad, cada contradicción que se da en lo real es una manifestación de la existencia del no-ser. El movimiento, esa patentización palmaria de la contradictorialidad de lo real, es el caso más visible de ejemplificación de la inexistencia: aquel caso en que la presencia del móvil en un lugar existe sin existir. El ser del no-ser es, pues, el nudo de todo el contradictorio cañamazo del mundo real, cuajado de antinomias.

10. LAS CARENCIAS O INEXISTENCIAS

Estudiaremos ahora un problema particular relacionado con la inexistencia: el de si se dan o no entes tales como la inexistencia de un hecho particular. Dicho de otro modo: el de si hay o no faltas o carencias.

¿Hay en América del Sur falta de igualdad social? ¿Hay en el Brasil falta de petróleo? ¿Hay en Haití falta de una vida digna para el pueblo? Normalmente contestaríamos afirmativamente a todas esas preguntas. Sin embargo, al hacerlo estamos reconociendo la existencia de faltas, de carencias; o sea: estamos reconociendo la existencia de la inexistencia de algo: la existencia de la inexistencia de igualdad social en América del Sur; la existencia de la inexistencia de una vida digna en Haití, etc.

Ahora bien, un primer argumento que algunos filósofos oponen a ese reconocimiento de la existencia de la inexistencia de ciertas cosas es que la inexistencia (de lo que sea) no puede existir por ser no-existencia; la inexistencia de algo no sería, pues, ningún algo, no sería nada. Mas, cabe replicar, ¿se da o no se da tal inexistencia? Porque, de no darse esa inexistencia, se da la existencia del algo en cuestión. Si no se da inexistencia de una vida digna para el pueblo en Haití, es que existe esa vida digna en Haití. Si no se da inexistencia de pleno empleo en Uruguay es que existe pleno empleo en el Uruguay.

Mas el darse de algo no es sino su existir. Que se den muchos casos de tuberculosis en el Senegal no es sino que existan muchos casos de tuberculosis en el Senegal.

Por otro lado, no es indiscutible que el existir la inexistencia de algo sea contradictorio. Porque la inexistencia-de-algo no es inexistencia a secas. (Además ya hemos visto que si el existir la inexistencia es contradictorio ello se debe a que, para existir, debe ser ejemplificada, e. d. debe haber entes inexistentes.) Y porque la inexistencia de algo —p. ej., del arrepentimiento de Mobutu— puede entenderse de modo que sea, simplemente, el hecho de que Mobutu no se arrepiente; en que se dé tal hecho no aparece contradicción alguna.

Pero, aunque sea contradictoria la realidad de la inexistencia de algo, lo único que ello muestra es, una vez más, la contradictorialidad de lo real, y no que no se dé en absoluto ninguna inexistencia.

Otro argumento que se ha opuesto contra el reconocimiento de carencias o faltas —de hechos expresables por 'la inexistencia de' o 'la falta de' u otra expresión similar— es que, de existir tales hechos, ha-

bría, al enumerar lo que hay en un sitio, que hacer también el recuento de todas las carencias que en él se den. Así, al relatar en una geografía económica las riquezas mineras que hay en Madagascar, se debería añadir: y hay falta de petróleo, y falta de gas natural, y falta de fosfatos y falta...

El argumento, sin embargo, no es ni siquiera persuasivo, porque la falta de una riqueza mineral no es una riqueza mineral. Luego, al hacer el recuento de las riquezas minerales no es menester enumerar las carencias de otras riquezas minerales. Además, aun suponiendo que se estuviera haciendo el recuento de algo más general o diferente y que entonces sí conviniera incluir las carencias, puede muy bien decirse: hay esto y lo otro, y hay carencia de los demás artículos de esa gama. P. ej., si se hace el recuento de las ventajas y desventajas de la economía en Camerún, se puede decir: hay tal tipo de producciones apropiadas, pero hay falta de todas las demás, lo cual constituye una seria desventaja.

Así pues, vemos que los dos argumentos esgrimidos en contra de la realidad de inexistencias o carencias deben ser rechazados.

A favor de la realidad de inexistencias o carencias tenemos, en primer lugar, el hecho de que es usual hablar de las mismas y el decir que las hay.

Más fuerte es, empero, esta otra razón: tales carencias o inexistencias son factores importantes en las explicaciones causales. ¿Por qué estalló en Etiopía la revolución popular y dio al traste con la monarquía feudal? Porque, entre otras cosas, había falta de igualdad social, falta de vida digna para el pueblo, falta de respeto por las autoridades a derechos elementales de los trabajadores, falta de comida, de alojamiento, de trabajo, de atención médica, de escuelas. El retraso de una región puede deberse, en parte, a la falta de contacto con otras, e. d., a su aislamiento. El débil ritmo de crecimiento de un país puede deberse, en parte, a la ausencia en él de ciertos productos. También los procesos físicos se explican por una conyunción de factores causales, algunos de los cuales son la inexistencia de ciertos procesos o cuerpos en el entorno.

Y no se ve cómo podrían parafrasearse todas esas afirmaciones causales de modo que cesara la referencia a las ausencias, carencias, faltas, inexistencias.

Aún hay otro argumento a favor de la realidad de inexistencias o faltas. Si el que no suceda algo no es nada en absoluto, tampoco serán nada las abstenciones u omisiones. Y entonces nunca se pecará por omisión. Así, abstenerse de socorrer a alguien que corre un peligro

mortal —ya sea de inanición o como consecuencia de un accidente, p. ej.—, dejándolo así morir, no será nada en absoluto, y, por consiguiente, no será nada censurable (lo que no es nada en absoluto no puede ser algo censurable, pues, para serlo, necesitaría ser algo en vez de ser nada en absoluto). Entonces, aunque existiera la obligación de hacer algo, el abstenerse de cumplir esa obligación no sería nada en absoluto, ni sería, pues, censurable. Y, por supuesto, no podría existir la obligación de abstenerse de hacer algo, pues el abstenerse de hacer algo no sería nada, no sería hacer algo (hacer el abstenerse de hacer el primer algo en cuestión).

Concluimos, pues, que sí existen ausencias, inexistencias, omisiones, abstenciones, carencias, faltas. El problema que queda aún por resolver —y que sólo fue esbozado al final de nuestra respuesta al primer argumento en contra de la realidad de las carencias o inexistencias— es el de cómo entender las ausencias. Pues bien, hay dos modos posibles. Un modo es aquél en el que el 'no' —o lo que haga las veces del mismo— sea sincategoremático, e. d., sea simplemente un functor del cálculo oracional; dicho de otro modo: en que el 'no' sea el mero 'no' de la negación. Así, una ausencia u omisión, como la expresada mediante el sintagma 'el no respetar Napoleón III la independencia de México', puede entenderse simplemente como el hecho de que Napoleón III no respeta la independencia de México, hecho que es designado mediante la oración 'Napoleón III no respeta la independencia de México', y, en forma nominalizada, por el sintagma 'El hecho de que Napoleón III no respeta la independencia de México'. Cualquier ente puede ser designado mediante una oración y mediante una expresión nominal, en virtud de lo que pudimos concluir en el capítulo I de esta obra. Así, un objeto cualquiera como Dar-Es-Salam puede ser designado por la oración 'Dar-Es-Salam existe', y también por las expresiones nominales 'Dar-Es-Salam', 'la existencia de Dar-Es-Salam', 'la existencia de la existencia de Dar-Es-Salam'. Asimismo, la derrota del ejército francés en Dien Bien Fu puede ser designada mediante la oración 'El ejército francés es derrotado en Dien Bien Fu' y mediante la oración 'La derrota del ejército francés en Dien Bien Fu existe', así como mediante sintagmas nominales como 'La derrota del ejército francés en Dien Bien Fu', 'La existencia de la derrota del ejército francés en Dien Bien Fu', y muchas otras. Que se use una oración o bien un sintagma nominal para designar a un ente dado, eso depende, no del ente en sí, sino de constreñimientos sintácticos dictados por la estructura de superficie de la lengua natural, la cual alterna ambos tipos de expresiones en diferentes contextos.)

Hemos visto cuál es el primer modo de entender las ausencias o inexistencias, e. e., los entes designados por expresiones como 'la inexistencia de...' u otras similares; ese modo es concebir el 'no' (o cualquier sinónimo del mismo, como el prefijo 'in' en 'inexistencia', p. ej.) como la mera negación 'no', que es un functor del cálculo sentencial u oracional.

Hay, empero, un segundo modo de entender las ausencias, y es aquel en el que 'la inexistencia', o cualquier expresión sinonímica de esa palabra, aparezca categoremáticamente, e. e. designando a la inexistencia, a la propiedad de no existir. Entendido de este modo, lo designado por 'la inexistencia del previsto terremoto de Almería' equivale a lo designado por 'la pertenencia del previsto terremoto de Almería a la clase de los entes inexistentes'. Bajo este modo de interpretar, 'La falta de sinceridad por parte de Margaret Thatcher' equivale a lo designado por la oración 'El hecho de que Margaret Thatcher es sincera pertenece a la clase de los entes inexistentes'.

En qué casos proceda entender a los sintagmas designadores de ausencias o inexistencias del primer modo, y en qué casos proceda entenderlos del segundo modo es cosa que puede omitirse aquí, dejándolo para un estudio más pormenorizado del asunto.

La primera de entre las dos lecturas propuestas para una expresión que miente una inexistencia o falta, será la lectura *de dicto* (en la que el prefijo 'la inexistencia de' —o cualquier otro equivalente, de tipo privativo, como 'in-', 'a-', 'la falta de' etc.— sea un signo *sincategoremático).* La segunda lectura será la lectura *de re* (aquella en que los mencionados signos sean categoremáticos). En la lectura *de dicto,* el prefijo privativo no designa por sí solo nada en absoluto; en la lectura *de re* sí designa algo: la propiedad de ser inexistente, o sea: el no-ser.

En todo caso, la diferencia de valor de verdad entre ambas lecturas, cuando la hay, es, normalmente, sólo infinitesimal. En casos excepcionales la diferencia puede ser mayor; esos casos son, por un lado, aquellos en que "el hecho de que..." esté designando a un ente transcendente o infinito (cf. cap. IX. 5 de este mismo libro); pero tales casos no nos deben importar mayormente aquí, pues tan sólo estamos intentando una dilucidación general, a grandes rasgos, de la relación entre las lecturas *de re* y *de dicto* de las expresiones que denotan inexistencias o faltas. Y son también, por otro lado, aquellos en que 'el hecho de que...' sea una expresión totalmente falsa, e. e. no esté designando a nada en absoluto. Tal es, p. ej., el caso de 'el hecho de que no existe nada' —como lo veremos en el próximo capítulo—. La lectura *de re* del resultado de prefijarle un prefijo negativo o privativo (la lectura *de*

re, p. ej., de 'la inexistencia del hecho de que no hay nada') designará lo absolutamente real. Pero, en la lectura *de dicto,* la expresión resultante tampoco designará nada en absoluto, sino que será totalmente falsa, ya que para que algo posea o ejemplifique una propiedad tiene que *ser algo;* tiene que existir, a lo menos relativamente (e. e. en algún grado en algunos aspectos por lo menos).

Pero en todos los demás casos la diferencia entre el valor de verdad de las dos lecturas es —como quedó dicho más arriba—, a lo sumo, infinitesimal. Así, cuando 'el hecho de que...' designa algo totalmente real, una expresión como 'la inexistencia del hecho de que...' designa, en su versión *de re,* a lo infinitesimalmente real; mientras que, en su versión *de dicto,* es totalmente falsa, o sea: no designa nada en absoluto. Mas la diferencia de grado de verdad entre una expresión totalmente falsa y otra infinitesimalmente verdadera es tan sólo infinitesimal, ya que lo infinitesimalmente verdadero o real es infinitamente falso o irreal.

Y, en los más casos, no hay diferencia de grado de verdad, salvo acaso en determinados aspectos, y aun en ellos sólo una diferencia infinitesimal.

En principio, parece más natural la lectura *de re,* siempre y cuando la expresión que haya que interpretar comience por el prefijo negativo de la forma 'la inexistencia de' (en vez de tener un prefijo privativo incrustado en el interior del sintagma nominal, como sucede en 'la *in*corruptibilidad de Robespierre'), y, además, lo que siga a 'la inexistencia de' sea una descripción *definida* o un nombre propio (en vez de ser un nombre común, *sin* artículo determinado en singular o en plural). Y es que la lectura *de re* preserva la simetría entre 'la inexistencia de...' y otros prefijos que sirven para constituir sintagmas nominales, como 'la bondad de...' o 'la luminosidad de...'. Así, 'la bondad de Oscar Arnulfo Romero' designa el hecho de que Oscar Arnulfo Romero posee la propiedad de ser bondadoso, y, similarmente —en su lectura más natural, que es la *de re*—, 'la inexistencia de la ciudad de Macondo' designa el hecho de que la ciudad de Macondo posee la inexistencia, el no-ser, la propiedad de ser un ente irreal (pese a que, desde luego, también posea, en uno u otro grado, la existencia).

11. EXISTENCIA DE UN GRADO INFIMO DE VERDAD O REALIDAD

Hemos visto (cap. IV. 6) que se dan múltiples grados de verdad o existencia. El número de tales grados ha de ser infinito, porque es obvio que hay infinidad de matices o grados en la posesión de algunas propiedades (como la pequeñez, el calor, la ternura, la delgadez, la agudeza de ingenio, la velocidad). Y vimos que, si una propiedad es tal que una cosa determinada la posee en menor medida que otra cosa determinada, entonces el hecho de que la propiedad en cuestión es poseída por la primera cosa es menos real (menos existente, menos verdadero) que el hecho de que esa propiedad es poseída por la segunda cosa.

Pero, ¿hay un grado ínfimo de existencia o verdad? ¿O bien, dado un grado de existencia cualquiera, hay otro menor que él?

A favor de la existencia de un grado ínfimo de verdad, el menor de todos, cabe argumentar por reducción al absurdo de la tesis opuesta. Supongamos que, dado un grado cualquiera de verdad o existencia, se da otro menor que él. Entonces, ¿cuál será el grado de verdad del hecho de que todo existe —y *es* un hecho que todo existe, como lo veremos en el capítulo VI. 11? Ese hecho de ningún modo puede ser más real que el hecho de que alguna cosa particular dada existe. Porque supongamos que sí hay un ente determinado, x, tal que la existencia de x es menos real que el hecho de que todo existe. Entonces el hecho de que todo existe no implicará *en absoluto* el hecho de que existe x, siendo la implicación la relación que se da entre dos hechos ssi el primero es *a lo sumo* tan real como el segundo. Pero obviamente debe ser un principio (onto) lógicamente válido el *principio de aplicación o de ejemplificación*, a saber: Para *cualquier* oración que se coloque en lugar de los puntos suspensivos, es verdad lo siguiente: "que todo ente sea tal que... implica que él sea tal que", y eso para cualquier uso del pronombre terciopersonal 'él' —que no es sino el equivalente de una variable como 'x'—, y también para cualquier instancia sustitutiva de la oración (una instancia sustitutiva de una oración en que figura 'él' se logra reemplazando cada ocurrencia de tal pronombre por una ocurrencia respectiva de un nombre propio o de una descripción definida —e. d. de una expresión del tipo "el ente tal que —"—). Es obvio que, de darse la situación imaginada líneas más arriba (que hay un ente, x, tal que 'x existe' es menos verdadero que 'Todo existe'), entonces dejaría por completo de ser válido el principio de aplicación o

de ejemplificación. Ahora bien, si fuera verdad que, para cada ente dado, hay alguna cosa menos real que ese ente, entonces también para el hecho de que todo existe (que es un ente, al fin y al cabo) habría un ente menos real que él. De donde se concluiría la falla completa del principio de aplicación. Luego nada es menos real que el hecho de que todo existe. Y, por ende, hay un grado de verdad o existencia —a saber, el poseído por el hecho de que todo existe— que es el ínfimo de entre todos los grados de realidad.

Lo que posee ese grado ínfimo en algún aspecto es, en ese aspecto, infinitesimalmente verdadero o existente. Lo que posee ese grado en todos los aspectos —lo que es, globalmente, infinitesimalmente real— es, precisamente, el hecho de que todo existe (Sobre la significación de la tesis que acabamos de defender véase el capítulo VI. 7, así como el Apéndice de este Libro).

¿PODRIA DARSE EL CASO DE QUE NO EXISTIERA NADA?

1. SI CUPIERA LA POSIBILIDAD OBJETIVA DE QUE NO EXISTIERA NADA ¿HABRIA RAZON SUFICIENTE PARA LA EXISTENCIA EFECTIVA DE ALGO?

¿Cabría, objetivamente, la posibilidad de que no hubiera nada? ¿Hay alguna razón objetivamente necesaria para que se dé el caso de que haya algo, en vez de no haber nada?

Estos interrogantes han suscitado un arduo esfuerzo de reflexión filosófica.

En la filosofía antigua, Gorgias sostuvo que no existe nada. De ahí que, según él, no sólo sea posible, sino que es realmente verdad que no haya nada. Algunos interpretan la filosofía budista como un nihilismo similar, e. e. como una doctrina según la cual nada existe realmente.

En la filosofía medieval, algunos escolásticos consideraron la posibilidad de que no existiera nada; y sostuvieron que, aun en ese caso, sería verdad que no existiría nada. Así lo que parece haber constituido su enfoque es un deslindamiento de la verdad y de la existencia (mientras que el meollo de la ontología dialéctica propuesta en esta obra es, al revés, una identificación de la verdad con la existencia).

Leibniz volvió a habérselas, de lleno, con el problema de la posibilidad de que no hubiera nada, y fue él quien formuló la cuestión de cuál es la razón de que haya algo en vez de no haber nada. Este problema ha sido abordado en la filosofía contemporánea por Heidegger y también —de un modo u otro— por varios autores —a los que nos referiremos pronto— dentro de la filosofía analítica.

Si se supone que cabría objetivamente la posibilidad de que no hu-

biera nada, entonces el mundo parece inexplicable, absurdo. Porque, si objetivamente cupiera esa posibilidad, entonces nada podría explicar que de hecho hubiera algo. Porque la razón, si la hubiera, sería algo, y, o bien sería razón de su propia existencia —lo que quiere decir que sería necesariamente existente, con lo cual ya no cabría objetivamente la posibilidad de que no hubiera nada—, o bien no lo sería. Si no lo fuera, requeriría alguna otra razón, pero entonces ella misma no podría ser la razón suficiente de que hubiera *algo* en general, a menos que la relación de razón suficiente fuera circular. Ahora bien, si fuera posible que no hubiera nada, entonces todo ente existiría de modo contingente, totalmente contingente. Y, de ser así, no parece que pudiera haber ninguna relación circular de razón suficiente. Porque, para que haya mutua fundamentación —o sea, razón suficiente circular—, es menester que cada uno de los entes insertos en la cadena circular de fundamentación tenga, en alguna medida, la existencia por derecho propio; e. d. hace falta que ninguno de ellos sea absolutamente contingente. Y ello porque, si un ente está inserto en una cadena de fundamentación circular, en cierta medida fundamenta él a los otros, aun cuando también en cierta medida reciba fundamentación de los otros; pero para dar fundamentación, debe poseerla en algún grado.

Así pues, suponiendo que pudiera no haber nada, no podría darse cadena circular alguna de fundamentación o razón suficiente para existir. De suerte que la única posibilidad que quedaría sería la de una cadena lineal infinita. Pero toda la cadena carecería de razón suficiente para existir. (O, si se dice que la cadena podría tener otra razón superior, y así sucesivamente, de suerte que se daría una infinita cadena de infinitas cadenas de infinitas cadenas de... de infinitas cadenas, así y todo la totalidad de todo eso carecería de razón suficiente.) Luego, de darse objetivamente la posibilidad de que no existiera nada, la realidad carecería de razón suficiente para existir, aun cuando hubiera razón relativa para la existencia de una cosa, supuesta la existencia de otra.

Con ello hemos mostrado el alcance y la envergadura del problema. O vemos al mundo como un bruto porque sí, o sostenemos que es una verdad necesaria la de que hay algo. Si aceptamos la segunda alternativa, entonces automáticamente tendremos una razón suficiente de por qué hay algo en vez de no haber nada: hay algo porque no puede ocurrir que no haya nada.

2. PRIMER ARGUMENTO DE BERGSON EN CONTRA DE LA POSIBILIDAD DE QUE NO EXISTIERA NADA

Sin embargo, algunos filósofos —como John Leslie, de la Universidad de Guelph— han venido a sostener precisamente el punto de vista opuesto. Según ellos, la cuestión de por qué existe algo en vez de no haber nada sólo tiene sentido si es que cupiera objetivamente la posibilidad de que no hubiera nada, e. d., si no es una verdad necesaria la de que haya algo. Como Leslie se afana por dar sentido a ese problema, combate con argumentos la tesis de la necesidad de que exista algo.

Por otro lado, es verdad que algunos partidarios de la tesis de que necesariamente existe algo —p. ej. Bergson en *L'évolution créatrice*— pensaron —lo mismo que Leslie— que, de ser correcta esa tesis, entonces carecería de sentido preguntarse por qué existe algo en vez de que no haya nada.

Pero, en esto último, tanto Leslie como Bergson se equivocan. Como ya lo vimos más arriba, si es una verdad necesaria la de que existe algo, esa necesidad es ya una razón suficiente para que haya algo. Toda verdad necesaria es —en la medida al menos en que lo es— razón suficiente de su propia verdad o existencia.

Otro filósofo analítico contemporáneo, R. Gale, también ha combatido los argumentos de Bergson a favor de la imposibilidad de que no exista nada. Gale reconoce que es una tarea ardua la de mostrar la inteligibilidad de la oración 'no hay nada'; pero cree poder llegar a conseguirlo, desbaratando previamente los argumentos de Bergson.

Un argumento que Gale cree encontrar en Bergson es el recurso a la concepción kantiana de existencia según la cual pensar algo es lo mismo que pensarlo como existente. Tal concepción es —precisémoslo— no la de la *Crítica de la Razón Pura,* sino la que, en su período precrítico, había defendido Kant en su *Beweisgrund,* y que coincide con la que expusimos y sustentamos en el capítulo I del presente libro.

¿De qué modo esa concepción de la existencia entraña la conclusión de que es imposible que no exista nada? Bergson dice que pensar algo como inexistente es pensar ese algo y su anulación o eliminación. De ahí —concluye Gale— se desprendería que pensar algo como inexistente sería contradictorio, toda vez que sería pensar ese algo como existente *y* como inexistente.

Contrariamente al escrúpulo de Gale, tal conclusión es correcta. Pensar algo como inexistente es pensar algo existente como inexistente; o sea: es pensarlo como existente sin existir. Lo que sucede es que hay muchas contradicciones verdaderas (muchas verdades mutuamente contradictorias). Y hay muchos entes inexistentes (muchos entes que existen sin existir: hasta cierto punto son existentes, y, a la vez, son inexistentes en lo restante).

Con todo, esa noción de existencia aún no nos ha suministrado un argumento concluyente a favor de que sea imposible que no haya nada. Para conseguir tal argumento es menester añadir alguna otra premisa, como la siguiente (que está subyacente en el raciocionio de Bergson). Pensar la nada (e. e. pensar que no hay nada) es pensar un universo vacío de cosas, una realidad sin ningún ente, un mundo que no contenga objeto alguno, una situación en la que suceda que no hay nada. Pero en todo ello hay un recipiente (un mundo, una realidad, un universo), y, si también a éste se lo piensa como inexistente, entonces se incurre en contradicción.

¿Es convincente esa premisa suplementaria? ¿Es verdad que sólo puede pensarse en que no haya nada pensando una realidad en la cual no exista nada? En general, ¿es verdad que sólo puede pensarse en un estado de cosas real o supuesto pensando en una realidad en la que se dé tal hecho?

Sin duda esa premisa de Bergson es correcta. Pero, por sí sola, lo único que demuestra es que la idea de que no exista nada sólo puede ser pensada por el hombre incurriendo en contradicción. Es menester reforzar el argumento con una premisa adicional para que se transforme en un argumento concluyente a favor de la tesis de que es imposible, objetivamente, que no haya nada.

La premisa que pareceríamos tener que postular es que lo que es impensable es imposible. Ahora bien, esta tesis acarrea la consecuencia de que lo que es del todo posible es del todo pensable por el hombre, tesis sin duda excesivamente laudatoria para con el hombre. Pero otra tesis similar, sólo que más débil, permite obtener el mismo resultado, a saber: la de que cuando algo es posible, entonces o es pensable por el hombre (por algún hombre, al menos) o es tal que cae fuera del ámbito de la indagación humana. Así, muchas posibilidades objetivas son impensables por el hombre, mas sólo porque el ámbito de la indagación —de la preocupación, de la investigación, de la meditación— del hombre nunca llegará a abarcarlas.

Esta tesis se funda en una teoría realista del conocimiento y en una confianza en la capacidad intelectiva del hombre. Al hombre puede

resultarle imposible pensar muchas cosas porque están más allá del alcance de su indagación y de su meditación. Pero no resulta impensable nada real o posible y que pertenezca al ámbito de esa indagación. (Sin embargo, este optimismo gnoseológico el hombre debe limitarse a constatarlo, sin poder fundamentarlo de modo indiscutible, sin poder, pues, aducir garantía alguna.)

Con ello tenemos el corolario de que, o bien es imposible que no exista nada, o bien eso es pensable por el hombre, o bien escapa al ámbito de la interrogación y la meditación humanas. Pero es obvio que eso de ningún modo escapa a tal interrogación. Luego o es imposible o es pensable.

Ahora bien, lo que más arriba habíamos concluido es que no puede pensarse tal cosa sin contradicción. Pero, como hemos admitido la contradictorialidad de lo real, parece que de ningún modo nos vemos obligados a concluir que sea imposible que no exista nada.

Con todo, si bien hay contradicciones verdaderas, no puede haber en absoluto ninguna contradicción totalmente verdadera. Cada contradicción es, en uno u otro grado, falsa. (Es más: cada contradicción es falsa al menos en un 50 %.) Pero no toda contradicción es enteramente falsa. Hay contradicciones que sólo son falsas en un 50 %; otras en más de un 50 %, pero sin llegar a un 100 %. Sólo son plenamente falsas aquellas cuya falsedad es del 100 % (o, para hablar con rigor: sólo es del todo verdadera la negación de una oración contradictoria si esa negación es 100 % verdadera).

Así pues, si sólo es pensable con contradicción que no haya nada, es que es, hasta cierto punto por lo menos, imposible que no haya nada. Dicho de otro modo: si sólo es pensable con contradicción que no haya nada, es que no es del todo posible el que no exista nada. De donde se desprende que es, en uno u otro grado, necesario que exista algo.

3. SEGUNDO ARGUMENTO DE BERGSON A FAVOR DE LA TESIS DE QUE NECESARIAMENTE EXISTE ALGO

Otro argumento de Bergson a favor de la tesis de que es imposible que no haya nada es que imaginar una situación en la que no haya nada es imaginarse a sí mismo imaginando que no haya nada. Ese argumento es combatido por Gale y Leslie, quienes lo comparan a uno

de los famosos argumentos de Berkeley. Dejemos, empero, de lado a Berkeley, para ocuparnos sólo del argumento de Bergson. Leslie arguye que ese argumento, de probar algo, probaría demasiado, ya que podría concluir que *yo* he debido existir necesariamente siempre, toda vez que siempre que imagino a los dinosaurios me estaría imaginando a mí mismo como imaginándolos.

La refutación de Leslie no es convincente, porque uno puede imaginar algo en un momento diferente de aquel en que ese algo existe. Uno, en el siglo XX, puede imaginar la huida de Mahoma desde La Meca hace más de 14 siglos.

Aquello en lo que, en cambio, Leslie sí tiene razón es que, de ser correcto el argumento de Bergson, yo no puedo imaginar un universo en el que siempre hubiera sido y siempre fuera a seguir siendo del todo falso que yo existiera. Y, con ello, según Leslie ya se habría probado demasiado. Se habría probado, no ya que necesariamente hay algo, sino que necesariamente existo yo, en algún momento del tiempo. Pero ¿es cierto que eso es demasiado?

Más adelante volveremos sobre este punto; pero ya podemos adelantar que, en el marco del necesitarismo que ya hemos propugnado —pese a que no se trata de un necesitarismo extremo— tal conclusión no es excesiva, pues todo lo real existe con algún grado de necesidad. En todo caso, volvamos al argumento de Bergson que estamos considerando.

Ese argumento requiere ser apuntalado con la tesis de que quienquiera que piensa (o imagina) que p (cualquiera que sea el enunciado "p"), piensa (o imagina) que él piensa (o imagina) que p. Uno no puede pensar que la vida es aburrida sin pensar que él piensa que la vida es aburrida. No parece haber ningún argumento concluyente a favor de esta tesis; pero la tesis les parece, con todo, evidente a muchos filósofos, puesto que es un axioma —o teorema— de muchos sistemas de lógica doxástica (la lógica doxástica es la que estudia los axiomas y reglas de inferencia válidos que se refieren a enunciados en los que aparezca, con ocurrencias esenciales, el verbo 'creer que' o 'pensar que').

Aun si no aceptáramos la tesis tal cual, podríamos debilitarla para hacerla menos discutible: de quienquiera cree (o piensa) algo es, a lo menos relativamente, cierto que cree (o piensa) que él mismo cree (o piensa) ese algo. Esta tesis se funda en el carácter (al menos relativamente) reflexivo del pensamiento humano, el cual sólo apunta a un objeto apuntando a la vez —al menos relativamente, e. e. en alguna medida y en algún aspecto— a sí mismo, y viéndose como apuntando al objeto.

Supongamos que alguien piensa que no hay nada. Entonces será al menos relativamente cierto que se estaría pensando a sí mismo como pensando que no hay nada. Luego sí es verdad algo similar a lo que quiere concluir Bergson (sólo que más débil): nadie puede pensar que no hay nada sin que sea, relativamente al menos, cierto que se está pensando a sí mismo.

Y ahora ya viene la conclusión de modo similar a como la obteníamos a partir del argumento anterior (el de que pensar que no hay nada, es pensar una realidad en la cual no hay nada). Hemos visto que se incurre en una semicontradicción al pensar que no hay nada; porque al pensar eso, se piensa también, por lo menos de algún modo o en ciertos aspectos (e. e., por lo menos relativamente), que uno está pensando que no hay nada. Pero, si es posible que no haya nada, ello es pensable —a menos que sea un asunto que escape a la interrogación humana, lo que no es el caso, desde luego—. Pero no es pensable sin contradicción. Luego no puede ser absolutamente cierto que no haya nada, ya que nada contradictorio puede ser absolutamente cierto. Es, pues, al menos relativamente necesario que haya algo.

Los dos argumentos de Bergson pueden, por consiguiente, ser considerados como concluyentes, con tal —eso sí— de reforzar a cada uno de ellos con alguna premisa adicional, que no figuraba en Bergson.

Así y todo, la conclusión alcanzada con esos dos argumentos —debidamente reforzados y reformulados— es demasiado débil, pues se trata sólo de que sea al menos relativamente imposible que haya algo, e. e. que sea una verdad necesaria que es, al menos relativamente, cierto que algo existe.

Pero desearíamos obtener una conclusión más fuerte, a saber: que es absolutamente necesario que haya algo, e. d. que es absolutamente imposible que no exista nada. Y los argumentos de Bergson, que parten del sujeto humano y de sus capacidades de pensar, no bastan, al parecer, para obtener esta conclusión, salvo si los reforzamos aún más, con más premisas adicionales.

4. ARGUMENTOS NO-BERGSONIANOS A FAVOR DE LA TESIS DE LA IMPOSIBILIDAD OBJETIVA DE QUE NO EXISTIERA NADA

Pasemos ahora a considerar argumentos a favor de la tesis de que es imposible que no exista nada y que son independientes de los de Bergson.

El primero es que 'Hay algo', es un teorema de lógica. Sí, pero ¿de qué lógica? Es un teorema de la lógica cuantificacional clásica. Y es también un teorema de muchísimos sistemas no-clásicos de lógica cuantificacional, incluidos los sistemas de lógica dialéctica (o, por lo menos, la mayoría de ellos). Este teorema se obtiene a partir del teorema 'Todo ente es idéntico a sí mismo' mediante dos reglas de inferencia. La primera (la regla de instanciación universal) es que, de un teorema 'Todo ente es tal que...' se infiere 'Aquel ente es tal que...' (donde 'aquel ente' es como un pronombre terciopersonal (él, ella, ello) que puede designar, según el contexto y la asignación que se efectúe, a un ente cualquiera). La segunda regla de inferencia que interviene (la regla de generalización existencial) es que, de 'Aquel ente es tal que...' se infiere 'Hay algo tal que...'. Aplicando sucesivamente la primera y la segunda regla, deducimos, de 'Todo ente es autoidéntico' la conclusión 'Hay algo autoidéntico', o sea: 'Hay algo'.

Para eliminar el teorema 'Hay algo' será, pues, preciso sacrificar o bien la regla de instanciación universal, o bien la de generalización existencial (ambas reglas, por lo demás, pueden aparecer como equivalentes, bajo plausibilísimos supuestos). Tal sacrificio sería demasiado doloroso, por la evidencia de que gozan esas reglas y la utilidad de las mismas para la construcción de teorías científicas.

Sin embargo, Leslie elogia los esfuerzos de los constructores de lógicas libres, en las cuales se sacrifica la regla de generalización existencial (y, normalmente, también la de instanciación universal), considerando que emancipan a la lógica del supuesto ontológico de que es imposible que no exista nada. Pero esa emancipación ¿es deseable? No se puede emancipar a la lógica de supuestos ontológicos, pues la lógica es ontología (las leyes lógicas son las leyes que rigen lo real en general). Y, además, ¿es ese sacrificio una emancipación de todo supuesto ontológico? ¿No está subyacente en el mismo, el supuesto ontológico de que es objetivamente posible que no exista nada?

Pasemos ahora al segundo argumento a favor de la tesis de que necesariamente algo existe (e. e. de que es imposible que no exista nada).

Este argumento se funda en una de las tesis principales de la ontología dialéctica sustentada en este libro, a saber: la identidad entre verdad y existencia o realidad. De conformidad con esta tesis, que un hecho sea verdadero es que exista, y viceversa. (Y cada ente es un hecho, a saber: el hecho de que él existe; e. d. cada ente es su propia existencia.)

Pues bien, supongamos que fuera posible que no existiera nada. Y supongamos, entonces, que tal posibilidad estuviera realizada. (Obviamente, si algo es posible, entonces ningún absurdo puede derivarse de la hipótesis de que ese algo fuera real.) Sería verdad que no existiría nada. O sea: sería verdadero el hecho de que no existe nada. Su ser verdad sería su existir. Luego ese hecho existiría. Y, por tanto, algo existiría. Luego no sería ya del todo cierto que no existiría nada. En virtud del principio de abducción (si de la hipótesis de que p se desprende la conclusión de que no-p, entonces es que, necesariamente, no-p), podemos concluir, pues, que, *necesariamente,* existe algo. (En la versión recién presentada, el principio de abducción es, no un principio propiamente dicho, sino una metarregla —lo que técnicamente se denomina *un secuente*—: del supuesto de que haya una deducción lógicamente correcta a partir de una premisa "p" a la conclusión "no-p" se concluye que "necesariamente no p" —o, lo que es lo mismo "es imposible que p"— es una verdad afirmable. Tal secuente, sin embargo, no vale en todos los sistemas de lógica. En el propio sistema *Aq* propuesto en el Anejo IV de este libro —como formalización del enfoque ontológico sustentado a lo largo y ancho de esta obra— no es correcto ese secuente más que con una restricción, a saber: que no se haga uso de la regla de afirmabilidad en la deducción, cuya corrección se da por supuesta, de "no-p" a partir de la hipótesis o premisa "p", siendo la regla de afirmabilidad aquélla que permite concluir "Es afirmable con verdad que p" a partir de "p" —donde "p" es una fórmula dada, sea la que fuere—, siendo afirmable con verdad sólo aquello que es verdadero en todos los aspectos de lo real. Pero en el caso que nos ocupa la deducción que hemos hecho 'Existe algo' —lo cual, por involutividad de la negación, equivale a 'No es cierto que no exista nada'— a partir de la hipótesis 'No existe nada' es una deducción que no involucra uso alguno de la regla de afirmabilidad.)

Un corolario del argumento recién presentado nos va a permitir concluir lo que deseamos: que es *absolutamente* necesario que exista algo. Hemos visto que, necesariamente, existe algo. Pero, para cualquier "p", si es verdad que p, necesariamente entonces es absolutamente verdad que es al menos relativamente cierto que p. De ahí que,

necesariamente, sea absolutamente cierto que, al menos relativamente, algo existe.

En virtud de la equivalencia entre verdad y realidad, esta conclusión equivale a la de que, necesariamente, es absolutamente real el hecho de que, al menos relativamente, algo existe. De donde, por la regla de generalización existencial, se deduce que hay algo (el hecho de que, al menos relativamente, existe algo) tal que es, necesariamente, absolutamente existente o real. E. d. hay algo cuya existencia es absolutamente necesaria, e. d. necesariamente absoluta. Y de ahí ya se desprende la conclusión de que es, con necesidad, absolutamente cierto que existe algo. (Y es que, de 'Hay algo tal que necesariamente...' se desprende 'Necesariamente hay algo tal que...'; en cambio, la inferencia inversa sería incorrecta.)

Obtenida, pues, la conclusión que anhelábamos conseguir, ahondemos un poco más en el asunto, y retornemos así a la cuestión de si es excesivo o no concluir —como Bergson se hubiera visto obligado a hacerlo, para ser consecuente con uno de sus argumentos— que yo existo necesariamente. En el capítulo anterior habíamos sostenido un necesitarismo dialéctico, el cual, sin identificar pura y simplemente —como lo hacían Hobbes, Spinoza y hasta, en el fondo, Leibniz— existir con ser-necesario, sí concluía, empero, que nada de lo que existe es absolutamente contingente; que cada ente que sea, al menos relativamente (e. e. al menos en algunos aspectos) real es tal que la absoluta irrealidad del mismo es de todo punto imposible.

Así, de cualquier ente es una verdad necesaria que ese ente es, al menos relativamente, un ente real, existente.

También de esta conclusión (obtenida a partir de nuestro enfoque dialéctico necesitarista) se puede inferir el corolario de que hay algo cuya existencia es necesariamente absoluta, e. e. absolutamente necesaria; y que, por tanto, es absolutamente necesario (es, necesariamente, una verdad absoluta) el que exista algo. (No vale la pena repetir la demostración, que es similar a la ya presentada más arriba.)

5. EL PROBLEMA SUSCITADO POR LA INTELIGIBILIDAD DE LA ORACION 'NADA EXISTE'

Hemos probado sobradamente lo que deseábamos. Pero el éxito no deja de ser, en alguna medida, engorroso, toda vez que nos enfrenta-

mos, en virtud del mismo, a una dificultad: ¿cómo entender la inteligibilidad de la oración 'no hay nada'? Como nuestra conclusión es que esa oración es, con necesidad, absolutamente falsa, estaríamos abocados a condenar como absurdo el nihilismo. Mas ¿no es un sin-sentido toda tesis absurda? Y, entonces, ¿cómo es que ha habido nihilistas (Georgias, el budismo), así como personas que, sin serlo, han tratado de entender el nihilismo y de reservarle un puesto en el mosaico de las doctrinas lógicamente coherentes —eso es lo que han hecho las lógicas "libres"—?

Contestar a este tipo de preguntas es siempre muy espinoso. Cada filósofo se empeña en mostrar que ciertas tesis que él sustenta son verdades necesarias; y, de serlo, las tesis que él combate son, no ya falsas, sino *absolutamente imposibles* (por ser las supernegaciones de las tesis cuya necesaria verdad él estipula o quiere mostrar con argumentos). Ahora bien, lo absolutamente imposible es absurdo. Y, si esas tesis que él combate son absurdas, ¿cómo es que otros filósofos, personas altamente inteligentes, las han adoptado? (Es más: ¿no resulta imposible creer que es verdad algo absolutamente imposible? El llamado "principio de Alicia" sostiene que, en efecto, eso es imposible. Y, si reconocemos que el pensar es una relación, ¿es posible pensar "algo" absolutamente falso, e. e. absolutamente irreal? No, porque no sería ya un algo en absoluto. Mas lo absolutamente imposible es, con mayor motivo, absolutamente falso o irreal. Contentándonos, de momento, con la tesis de que sólo se puede pensar algo que es real —dada la relacionalidad del pensamiento—, apuntemos, no obstante, que, al sostener esta tesis, todavía no pronunciamos la última palabra sobre el asunto; nos explayaremos más en el capítulo VII.2.)

Si bien esta cuestión desborda el marco del problema específico que estamos tratando —y aun, en cierto modo, el marco de la ontología—, no podemos rehuir el intento de dar una respuesta al mismo. Cuando interpretamos las palabras de alguien, lo primero que hacemos es tomarlas al pie de la letra. Y, cuando, tomadas al pie de la letra, nos parecen constituir un enunciado absolutamente falso, elaboramos argumentos para probar esa falsedad absoluta —y, con ella, la verdad absoluta de su negación—. Con ello extendemos nuestro conocimiento y nuestra comprensión de lo real. Luego reparamos en que no era esa falsedad absoluta lo que la persona con quien discutimos podía estar mentando al pronunciar las palabras en cuestión. Aunque las palabras dichas por ella sean ésas (y la refutación de las mismas, ya lo hemos visto, ha valido la pena, pese a la falsedad absoluta del mensaje, literalmente tomado, que las palabras constituían), así y todo no

era eso lo que la persona podía querer decir, pues sólo se puede querer decir *algo,* y, para que algo sea algo, tiene que ser algo posible, inteligible. (Y sólo es posible lo que, al menos relativamente, posee realidad —e. e. verdad—.) Entonces no nos queda sino interpretar lo que la persona haya querido decir desviándonos de la literalidad de lo dicho, pero acercándonos lo más posible a la misma.

Uno de los procedimientos de esa reinterpretación es pasar de las afirmaciones *de dicto* a las afirmaciones *de re.* Una afirmación *de dicto* es una afirmación cualquiera, atómica o no. Una afirmación *de re* correspondiente a una afirmación *de dicto* se obtiene a partir de ésta mediante los siguientes pasos: 1.º, Se sustituye cada ocurrencia del nombre (u otra expresión) que ocupe el puesto de sujeto de la misma por el pronombre terciopersonal. 2.º, Se coloca delante de la fórmula así constituida el prefijo 'posee la propiedad de ser un ente tal que'. 3.º, Se coloca delante del resultado de la operación anterior el nombre propio que fue sustituido, en el paso 1.º, por el pronombre terciopersonal.

Tomemos, como ejemplo, la oración 'Jasán II es sumamente cruel'. Es una afirmación *de dicto.* Su transformada *de re* es: 'Jasán II posee la propiedad de ser sumamente cruel'.

¿Coincide siempre el valor de verdad de una oración *de dicto* y de su transformada *de re*? No siempre, si uno adopta una ontología dialéctica —como la que hemos propuesto en el capítulo III, al sustentar una teoría de conjuntos contradictorial que constituyera una alternativa correcta a las ontologías plurivocistas y categorialistas—, en la cual el principio de separación no sea el principio demasiado simple 'cada ente posee la propiedad de ser tal que... en la misma medida en que es tal que...', sino éste otro, mucho más matizado: 'cada elemento ordinario posee la propiedad de ser tal que... en la misma medida en que es cierto, o punto menos, que ese elemento es tal que...' De lo cual se desprende que cada ente posee cualquier propiedad, así sea en medida ínfima. Y esta conclusión cuadra con una intuición dialéctica primordial: la de que, en el fondo, todas las diferencias son de grado, siendo las diferencias cualitativas aquellas diferencias cuantitativas que han alcanzado un umbral determinado —e. e. una alta intensidad o relevancia.

De conformidad con ello, cuando una oración *de dicto* sea absolutamente falsa, su transformada *de re* será infinitesimalmente verdadera; pero, a la vez —¡eso sí!— infinitamente falsa; no es lo mismo ser absolutamente falso que infinitamente falso; como no es lo mismo ser absolutamente verdadero e infinitamente verdadero; todo lo absoluta-

mente verdadero es también infinitamente verdadero, mas no a la inversa; absolutamente verdadero es sólo aquello cuyo grado de verdad o existencia es el máximo en todos los aspectos; infinitamente verdadero es aquello cuyo grado de inexistencia es o nulo o sólo infinitesimal; si ese grado de inexistencia es nulo, entonces el ente que lo posee es totalmente verdadero o real (y sólo cuando el grado es nulo en todos los aspectos, el ente que lo posee es absolutamente verdadero).

Cuando una oración *de dicto* dada es una negación, su transformada *de re* es un enunciado que atribuye a un ente —al referente del sujeto de la oración— la posesión de la propiedad complementaria de la mentada en la oración *de dicto* dada. P. ej., si la oración de dicto es 'Mobutu no respeta los derechos del pueblo', su transformada *de re* será 'Mobutu tiene la propiedad complementaria de la de respetar los derechos del pueblo', e. e. 'Mobutu tiene la propiedad de no respetar los derechos del pueblo'.

Llegamos ahora al polémico enunciado que ha desencadenado toda esta discusión: 'No hay nada'. Este enunciado equivale a: 'Todo ente es tal que él no existe'. Es una oración *de dicto* universalmente cuantificada. Su transformada *de re* será: 'Todo ente tiene la propiedad de no existir', e. d., 'Todo ente ejemplifica (posee) la inexistencia'.

Pero, según la ontología dialéctica que estamos proponiendo, cada ente posee (aunque sea infinitesimalmente) cualquier propiedad, sea la que fuere. Luego cada ente poseerá la inexistencia (que es una propiedad), aunque muchos la posean sólo infinitesimalmente.

Por consiguiente, la tesis de que todo es inexistente (la versión *de re* de la afirmación de que nada existe) es una tesis inteligible y posible, y —lo que es más— realmente verdadera, si bien sólo en medida infinitesimal. *Así* reinterpretado, el nihilismo dice algo verdadero —aunque, ¡no lo olvidemos!, sólo infinitesimalmente verdadero, e. e., provisto sólo del más ínfimo grado de verdad.

EXISTENCIA Y REFERENCIALIDAD

1. EL PROBLEMA DE LAS DESCRIPCIONES DEFINIDAS VACUAS

La cuestión de cuál sea la referencia de las descripciones definidas y de si son necesariamente existentes o no los referentes de las mismas ha sido una de las más debatidas en las investigaciones ontológicas desarrolladas en el marco de la filosofía analítica contemporánea.

Una descripción definida es una expresión de la forma 'el ente tal que...'. Más generalmente: es una descripción definida cualquier expresión (de un idioma natural que contenga artículos determinados) que comience con un artículo determinado en singular. Descripciones definidas son 'el perro de Angelines', la 'casa más hermosa del mundo', 'el sobrino del cuñado de Estanislao'. Algunas descripciones definidas son altamente ambiguas, y se desambiguan por el contexto de elocución. Así, al decirse 'cierra la puerta', el propio contexto nos dice de qué puerta se trata. En cambio, otras descripciones definidas no poseen esa dependencia respecto del contexto de elocución para fijar su respectivo referente. Así, al hablarse del autor del *Quijote* se refiere uno unívocamente a un ente, cualesquiera que sean las circunstancias o el entorno de elocución. Puede que no siempre esté del todo claro si una descripción definida, usada en un contexto de elocución determinado, depende, para fijar su referencia, de cuál sea ese contexto o no depende de él.

En cualquier caso, aquí nos vamos a ocupar sólo de aquellas descripciones definidas cuya referencia suponemos unívocamente deter-

minada, ya porque la misma sea fijada independientemente de cuál sea el contexto particular de elocución en el que aparezca la descripción definida en cuestión, ya porque el contexto de elocución en que aparece (en esta obra, dado el momento en que es escrita) está claro y, en virtud del mismo, la referencia queda también unívocamente determinada.

Se llama 'matriz de una descripción definida' a la fórmula cuya colocación en lugar de los puntos suspensivos en 'el ente tal que...' da como resultado una descripción definida; y, en principio, cada matriz tiene alguna ocurrencia del pronombre terciopersonal 'él' (o del anafórico 'ese ente'), que es el equivalente, en la lengua natural, de las variables 'x', 'y', 'z', etc., usadas en las notaciones formales.

Se dice que una matriz "p" (siendo "p" una fórmula cualquiera) es satisfecha por un ente dado cualquiera ssi ese ente es tal que él p. P. ej., la fórmula 'él está totalmente dispuesto a lanzarse en paracaídas sobre el desierto del Gobi' es satisfecha por Mitterrand ssi Mitterrand está totalmente dispuesto a lanzarse en paracaídas sobre el desierto del Gobi.

Pues bien, ¿cuál es el referente —si es que lo hay— de una descripción definida dada, cualquiera que sea? La cosa no plantea mayor problema cuando la matriz de esa descripción definida es satisfecha por un ente y sólo uno. Así, 'el ente que es monarca del Japón en 1940' designa a Hiro-Hito; 'el autor del diálogo *La República*' designa a Platón; 'el autor de *La casa de Bernarda Alba*' designa a Federico García Lorca.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando la descripción definida es *vacua*, e. d., cuando la matriz de la misma o bien no es satisfecha en absoluto por ningún ente, o bien es satisfecha por varios entes diferentes? En tales casos, la descripción definida no parece poder estar designando "al ente" que satisfaga a la matriz de la misma, puesto que no existe ese ente; o bien no hay ningún ente en absoluto, o bien hay varios entes, diversos entre sí, que satisfacen la matriz en cuestión. ¿De qué cosa se hablaría, pues, al hablarse "del" ente que satisface la matriz en cuestión?

Por otro lado, si una descripción "el ente tal que..." es vacua, ¿es, así y todo, verdad que existe el ente tal que...? ¿Es verdad que si todo ente cumple una determinada condición, esa condición la cumple también el ente tal que...?

Para responder a estos interrogantes se han elaborado varias teorías de descripciones definidas. Veámoslas someramente.

2. EXAMEN DE LA TEORIA HILBERTIANA SOBRE LAS DESCRIPCIONES DEFINIDAS

Una primera teoría de descripciones definidas es la de Hilbert. Consiste en no reconocer en un sistema dado como sintácticamente bien formada (en ese sistema) una descripción definida más que una vez que se haya probado en el mismo (o bien que se haya postulado como un axioma) el teorema de que hay un ente, y sólo uno, tal que... (ocupando los puntos suspensivos el lugar de la matriz de la descripción definida en cuestión). Así, antes de saber si 'el sultán de Brunei' es una expresión sintácticamente bien formada, tendremos que estar seguros de que es verdad que hay un ente, y sólo uno, que es sultán de Brunei.

Con esta teoría hilbertiana se alcanzan los resultados siguientes:

1) Se entroniza como teorema 'Existe el ente tal que...' —siempre, claro, que 'el ente tal que...' haya sido previamente reconocido como una expresión sintácticamente bien formada.

2) Se reconocen, *para las descripciones definidas* (con la misma restricción, desde luego), las reglas de instanciación universal y de generalización existencial (de las que ya hablamos en el capítulo anterior). Así, p. ej., de la premisa 'todo ente es idéntico a sí mismo' se desprende la conclusión 'el embajador soviético en Chile es idéntico a sí mismo', pero *sólo si* 'el embajador soviético en Chile' es una expresión sintácticamente bien formada (y, ¡recordémoslo!, tan sólo podemos saber si lo es una vez que sepamos si hay un embajador soviético en Chile, y sólo uno).

3) Se entroniza el teorema (característico de lo que podemos llamar 'teoría ingenua de descripciones') según el cual 'el ente tal que... es tal que...', para cualquier fórmula que sustituya a los puntos suspensivos (pero, eso sí, siempre dentro de la restricción ya indicada). Así, siempre y cuando 'el actual presidente de la República española' sea una expresión sintácticamente bien formada, resultará como teorema 'el actual presidente de la República española es presidente de la República española'.

Todos esos resultados del enfoque de Hilbert parecen atractivos y plausibles. Lo que no resulta atractivo es la restricción de tales resultados a los casos en que hayamos constatado previamente que se da un

ente, y sólo uno, que satisface la matriz de la descripción definida de que se trate en cada caso.

Otro inconveniente del enfoque de Hilbert es que nos sume en la incertidumbre acerca de si una descripción definida es o no una expresión sintácticamente bien formada mientras no hayamos averiguado si hay o no un ente, y sólo uno, que satisface la matriz de la misma. La sintaxis se hace así complicadísima; y también la formulación de teoremas y reglas de inferencia deberá hacerse metalingüísticamente y estipulando minuciosamente las restricciones pertinentes.

Por otro lado, en el habla natural algunas veces se emplea una descripción definida sin saberse si hay un solo ente que satisface la matriz de la misma. En una discusión política, uno de los interlocutores puede hablar del embajador puertorriqueño ante la ONU, contestando el otro que, haga lo que hiciere el embajador puertorriqueño ante la ONU, su punto de vista sobre lo discutido se mantiene firme. Según el enfoque de Hilbert, esa discusión sería un sin-sentido, sería una prolación que ni siquiera constituiría un mensaje lingüístico sintácticamente bien formado.

Por último, el mayor inconveniente del enfoque de Hilbert es que sacrifica el principio de tercio excluso para las descripciones definidas, *salvo* para aquéllas de cuyas matrices estemos previamente seguros que están satisfechas por un ente y sólo por uno. Así, el enfoque de Hilbert no entroniza como teorema el enunciado 'O el presidente del Canadá está casado o no lo está'; para afirmar eso como teorema habremos, previamente, de cerciorarnos de que haya un presidente del Canadá y sólo uno.

3. LA TEORIA DE RUSSELL

Pasamos ahora a considerar otro enfoque de las descripciones definidas: el de Russell. Russell propone una paráfrasis para una oración, aparentemente atómica, que contenga una descripción definida; merced a esa paráfrasis, la descripción definida desaparecerá. Russell considera, pues, que las descripciones definidas pueden y deben ser definicionalmente eliminadas; que el uso de las mismas no conlleva de suyo compromiso ontológico (no conlleva ningún compromiso a postular la existencia de un referente de las mismas). ¿Cuál es la paráfrasis propuesta por Russell? ¡Veámosla!

Sea una afirmación como 'El actual heredero de la corona italiana bebe mucho aguardiente'; esa afirmación debe ser parafraseada, según Russell, como sigue: 'Hay un ente, y sólo uno, que es un actual heredero de la corona italiana, y ese ente bebe mucho aguardiente'. He aquí otro ejemplo más: 'El yerno de Pilar Franco se va a divorciar' equivale a 'Hay un ente, y sólo uno, que es yerno de Pilar Franco, y ese ente se va a divorciar'.

¿Qué pasa, según Russell, con las oraciones *negativas* que contienen una descripción definida? Que son ambiguas, pues pueden parafrasearse de uno de dos modos alternativos, que pueden no ser equivalentes entre sí. Tomemos como ejemplo el siguiente: 'El hijo de Hitler no vive en Asunción'. Esa oración debe ser parafraseada de *alguno* de entre los dos modos siguientes: 1) 'Hay un ente, y sólo uno, que es hijo de Hitler y ese ente no vive en Asunción'; 2) 'No es cierto que haya un ente y sólo uno que sea hijo de Hitler, y que ese ente viva en Asunción'. La segunda paráfrasis equivale a esta otra: 'O bien no hay ningún ente que sea hijo de Hitler, o bien hay varios que lo sean, o bien, si es que hay un solo hijo de Hitler, él no vive en Asunción'. La primera paráfrasis es aquella en que la negación tiene alcance estrecho; la segunda es aquella en que la negación tiene alcance amplio.

Veamos ahora cuáles son las ventajas y las desventajas de ese enfoque russelliano.

Una ventaja del enfoque russelliano es que para un tipo de paráfrasis (la negación con alcance amplio) entroniza el principio de tercio excluso para las descripciones definidas, reconociendo así —para el aludido tipo de paráfrasis, en que la negación tenga alcance amplio— la teorematicidad de 'O bien el más inteligente admirador siciliano de Verdi ha visitado Constantinopla o bien no ha visitado Constantinopla'; 'El embajador mexicano en Madrid en 1960 o bien es licenciado en Historia, o bien no lo es.'

Otra ventaja del enfoque de Russell es el evitar la incertidumbre en que nos sumía Hilbert en torno a cuáles descripciones definidas sean expresiones sintácticamente bien formadas. Así, la sintaxis de un sistema russelliano será mucho más simple y elegante.

Otra ventaja de la teoría russelliana de descripciones es que, si bien no entroniza el principio de una teoría ingenua de descripciones (el de que "El ente tal que... es tal que...", para cualquier fórmula que se coloque en vez de los puntos suspensivos), sí entroniza una versión atenuada del mismo, a saber: "Si existe el ente tal que..., entonces el ente tal que... es tal que..."

Las desventajas del enfoque de Russell parecen ser mayores que sus ventajas. Una desventaja del enfoque de Russell es la ambigüedad a que condena a la mayor parte de los enunciados que contengan descripciones definidas. Si bien Russell sólo se fija en el problema de la negación, esa dualidad de alcances (estrecho y amplio) afecta igualmente a cualquier otro functor u operador monádico. Así, p. ej., 'El autor de *Los que se van* es bastante conocido' equivale o bien a 'Es bastante cierto que hay un ente, y sólo uno, que es autor de *Los que se van* y que ese ente es conocido', o bien 'Hay un ente y sólo uno que es autor de *Los que se van* y ese ente es bastante conocido'. Igualmente, 'Posiblemente la reina de Birmania sea amiga de Reagan' equivale, o bien a 'Hay un ente y sólo uno que es reina de Birmania y posiblemente ese ente sea amigo de Reagan' o bien a 'Posiblemente sucede que hay un ente y sólo uno que sea reina de Birmania y que ese ente es amigo de Reagan'. Toda esa equivocidad o ambigüedad es, sin lugar a dudas, algo molesto.

Otro inconveniente del enfoque de Russell es que sacrifica la teorematicidad de lo que llamaremos 'principio descripcional de identidad', a saber: 'El ente tal que... es idéntico al único ente idéntico al ente tal que...' (o sea: 'El ente tal que... es el mismo ente que aquel que no es otro que dicho ente'). Ese principio falla en el enfoque russelliano porque en dicho enfoque se leería: 'Hay un solo ente tal que hay un solo ente tal que el primero es tal que... y el segundo es idéntico al primero y el primero es idéntico al segundo.'

Otro inconveniente del enfoque de Russell es que no admite, para las descripciones definidas, ni la regla de generalización existencial ni la de instanciación universal. Así, de 'Todo ente es autoidéntico' no se puede inferir 'El Presidente del Japón es autoidéntico'. Y de la premisa 'El matemático que se llama 'Bourbaki' no es de habla francesa' no cabe inferir 'Hay un matemático que se llama 'Bourbaki' y que no es de habla francesa'; porque esa premisa puede ser sólo una abreviación de la paráfrasis en que la negación tenga alcance amplio; y, en este caso, no entraña la conclusión obtenida por generalización existencial.

Otra desventaja del enfoque de Russell es que sólo bajo una paráfrasis determinada entroniza el tercio excluso para las descripciones definidas, mientras que hay una lectura (russellianamente prevista) de las oraciones que contengan descripciones definidas bajo la cual el enfoque russelliano no reconoce la validez del tercio excluso para las oraciones que contengan descripciones definidas.

4. EL ENFOQUE PRESUPOSICIONAL

Pasemos ahora a abordar el enfoque que Frege propuso para el tratamiento de las descripciones definidas en la lengua natural y que —con ligeras variantes— ha sido hecho suyo por Strawson y por Bas van Fraassen. Es el enfoque *presuposicional.* Según este enfoque, un enunciado presupone otro ssi la verdad del segundo es una condición necesaria tanto de la verdad como de la falsedad del primero. Pues bien, este enfoque presuposicional sostiene que cualquier enunciado afirmativo de la forma sujeto-predicado presupone la existencia de un referente del sujeto; y que asimismo la negación de un enunciado semejante también presupone la existencia de un referente del sujeto. De ahí que lo mismo 'El inventor del cálculo infinitesimal es alemán' que 'El inventor del cálculo infinitesimal no es alemán' presupongan, ambos, que existe el inventor del cálculo infinitesimal, e. e., que existe un individuo, y sólo uno, que es inventor del cálculo infinitesimal. Cuando la presuposición falla, ni la oración afirmativa ni la negativa poseen ningún valor de verdad. No son, ni la una ni la otra, ni verdaderas ni falsas.

¿Quedará entonces sacrificado el principio de tercio excluso? Era la consecuencia a la que parecía conducir el enfoque presuposicional inicial, pero Bas van Fraassen ha reformulado ese enfoque acudiendo al procedimiento de las *supervaluaciones,* de tal modo que el principio de tercio excluso sigue valiendo incluso para enunciados que contengan descripciones definidas. El procedimiento de las supervaluaciones ideado por van Fraassen consiste en estipular como lógicamente verdaderas todas aquellas oraciones no atómicas que tengan como componentes enunciados atómicos carentes de todo valor de verdad (e. e., enunciados atómicos cuyas presuposiciones existenciales no se cumplen) siempre y cuando suceda que esas oraciones serían verdaderas —según la lógica clásica— cualesquiera que fueran los valores de verdad que sus componentes atómicos hubieran podido poseer, si hubieran poseído valores de verdad (o sea: si sus presuposiciones existenciales no hubieran fallado).

¿Cuáles son las ventajas y las desventajas del enfoque presuposicional?

Una ventaja es la de salvaguardar —a trancas o a barrancas—, merced al expediente de las supervaluaciones ideado por van Fraassen, la validez del principio de tercio excluso —para las descripciones definidas— y también de otras leyes lógicas clásicamente válidas.

Otra ventaja es que el enfoque presuposicional acepta el esquema teoremático de una teoría ingenua de descripciones, a saber: "el ente tal que... es tal que..."; pero el enfoque presuposicional sólo reconoce la validez de ese esquema con una restricción: suponiendo que esa oración tenga algún valor de verdad, entonces es verdadera: su ser verdadera-o-falsa implica su ser verdadera; puede, pues, carecer de valor de verdad, mas no ser falsa.

Una desventaja, en cambio, del enfoque presuposicional es que la validez del principio de tercio excluso y de otros principios lógicos sólo se conserva, en el marco de ese enfoque, mediante el procedimiento de las supervaluaciones, que no deja de ser un truco. Porque la supervaluación es un *como si*. En efecto: ese procedimiento lo que hace es, al tomar dos enunciados, uno de los cuales sea la negación del otro y tales que —según el enfoque presuposicional— ambos carezcan por completo de todo valor de verdad, hacer *como si* tuviera cada uno de ellos algún valor de verdad *clásico* (o sea: o el valor totalmente verdadero o el valor totalmente falso, pero no ambos); y, de ser así —claro—, uno de los enunciados tendría el valor opuesto al que tuviera el otro enunciado. Y, así, entroniza como lógicamente válido el principio de tercio excluso, de suerte que 'El actual presidente de Nueva Zelanda es pelirrojo o no lo es' es una verdad de lógica, según el método de las supervaluaciones (a pesar de que tanto 'El actual presidente de Nueva Zelanda es pelirrojo' como 'El actual presidente de Nueva Zelanda no es pelirrojo' son, ambos —según el enfoque presuposicional—, carentes de todo valor de verdad). Pero eso, la verdad de la disyunción de un enunciado dado con su negación, sería sólo lo que suced*ería si* el enunciado en cuestión —y, por tanto, también su negación— tuviera algún valor de verdad; cosa que —según lo postula el enfoque presuposicional— no sucede en modo alguno. Mas, entonces, ¿cómo es que se obtiene el resultado de que, pese al no tener los enunciados en cuestión ningún valor de verdad, la disyunción de ambos sí la tenga? Evidentemente, la disyunción ya no será *veri*funcional, ya no será una función de los valores de verdad de los miembros disyuntivos.

Otra desventaja del enfoque presuposicional es que sacrifica la regla de inferencia del *modus ponens*, e. e., la regla que, de un par de premisas "p sólo si q" y "p", autoriza a extraer la conclusión "q". Porque, según el enfoque que estamos criticando, 'Si todo ente es autoidéntico, entonces el actual presidente de la República tailandesa es autoidéntico' es una verdad de lógica —en virtud del procedimiento de las supervaluaciones—. (Y si se sacrificara este procedimiento, enton-

ces el enfoque presuposicional mismo quedaría todavía en peor postura, ya que debería sacrificar muchos principios lógicos evidentes, incluido el recién citado, y también el tercio excluso.) Asimismo es, obviamente, una verdad de lógica 'Todo ente es autoidéntico'. Sin embargo, el enfoque presuposicional rehúsa conceder valor de verdad alguno al enunciado 'El actual presidente de la República tailandesa es autoidéntico'; ese enfoque, por consiguiente, rehúsa reconocer que tal enunciado sea verdadero —por lo cual no puede ser, según él, una verdad de lógica—. Pero eso quiere decir que el *modus ponens* no es una regla de inferencia válida, según el enfoque presuposicional. Y el sacrificio de tal regla es, sin duda, uno de los más dolorosos, pues el *modus ponens* es una regla evidentemente correcta y, de tener que renunciarse a ella, todas nuestras construcciones teóricas llegarían a ser pasmosamente complicadas. Y es un principio de sana epistemología el de que debe ser descartado todo lo que acarree complicaciones teóricas excesivas, y sea descartable. Todo el proceder de la ciencia se basa en ese principio epistemológico.

Otra desventaja del enfoque presuposicional es que no puede explicar (ni siquiera tolerar) afirmaciones como la siguiente (la cual, sin embargo, fue efectivamente pronunciada en el transcurso de una discusión política radiodifundida): 'El actual embajador soviético en Madrid no ha sido retirado por la buena razón de que no hay actualmente ningún embajador soviético en Madrid'. (Ese enunciado fue pronunciado por René Andrieu en octubre de 1975, ante los micrófonos de la emisora *France Inter*.) Según el enfoque presuposicional, cuando es cierto lo dicho en la cláusula subordinada-causal del enunciado (que no hay embajador soviético en Madrid), carece entonces de valor de verdad la cláusula principal del enunciado. Y, sin embargo, pueden oírse a menudo muchas afirmaciones similares. Por ello, el enfoque presuposicional, contrariamente a los deseos de sus adeptos, no refleja el uso efectivo que de las descripciones definidas vacuas se lleva a cabo en lengua natural.

El enfoque presuposicional comporta también la grave desventaja de arruinar la posibilidad de que haya enunciados existenciales negativos. Sea, p. ej., el enunciado 'Thérèse Raquin no existe'. Según el enfoque presuposicional, ese enunciado presupone la existencia de Thérèse Raquin. Luego los enunciados existenciales negativos presupondrán siempre la negación de los mismos (y, a la vez, los enunciados existenciales afirmativos se presupondrán a sí mismos; pero esto suscita menos dificultades). O sea: ¡la verdad-o-falsedad de un enunciado existencial negativo supone la falsedad del mismo! Luego el enunciado

'Thérèse Raquin no existe', si es verdadero-o-falso, es falso; mas tampoco podemos decir que sea falso, porque Thérèse Raquin no existe. Luego carecerá de valor de verdad —que es la tercera posibilidad considerada para los enunciados por el enfoque presuposicional—. Y, por consiguiente, su negación —que equivale a 'Thérèse Raquin existe'— también carecerá de todo valor de verdad.

Así tenemos el siguiente resultado. Un enunciado existencial afirmativo o bien es verdadero o bien carece de valor de verdad. Un enunciado existencial negativo o bien es falso o bien carece de valor de verdad. Pero con ello se arruina la posibilidad de enunciados existenciales negativos verdaderos (y, por tanto, de enunciados existenciales afirmativos falsos). Nótese bien que en esta concepción no se distinguen grados de verdad; de modo que lo que se está excluyendo es que pueda haber enunciados existenciales negativos que sean, poco o mucho, verdaderos; como se está excluyendo que pueda haber enunciados existenciales afirmativos que sean, poco o mucho, falsos. Y, de ser así, nadie se molestaría en proferir un enunciado existencial negativo (toda vez que —según el enfoque presuposicional— tal enunciado necesariamente sería o carente de todo valor de verdad o del todo falso). Mas oímos a diario cómo se enuncian oraciones existenciales afirmativas o negativas, con el ánimo de que vehiculen información y sirvan a la comunicación. Se discute sobre si existió o no Homero, sobre si existió Rómulo, sobre si existió o no Jesús, sobre si existió o no Buda, sobre si existió Jonás, etc. Se investiga acerca de la existencia de personas, de acontecimientos históricos, de libros, de obras de arte, de especies, de fenómenos físicos, de partículas elementales, de isótopos, de producciones (se dice, p. ej., 'La producción española de cacao es inexistente') y de muchas otras cosas. Pero eso quiere decir que cabe vehicular información útil con enunciados existenciales, tanto afirmativos como negativos. A un historiador que sostuviera que Orfeo no existió no sería correcto objetarlo diciendo que o bien ha proferido un enunciado carente de valor de verdad, o bien es necesariamente falso, y eso sólo por tratarse de un enunciado existencial negativo.

Otra desventaja del enfoque presuposicional es que también él (al igual que el enfoque russelliano) sacrifica el principio descripcional de identidad, pues la afirmación de una instancia del mismo sólo podrá hacerse en el caso de que previamente esté dada la premisa 'Existe el ente tal que...'.

Otro inconveniente más del enfoque presuposicional es que, cuando un enunciado existencial no es verdadero (lo cual, en el marco de ese enfoque, equivale a que no sea plenamente verdadero), cada enun-

ciado en que figure el mismo sujeto de ese enunciado existencial será un enunciado carente de valor de verdad. Así, cualquier afirmación sobre un ente de ficción carecerá de valor de verdad. Que Maigret es un comisario de la policía francesa no será más verdadero que el que Maigret es un nadador profesional australiano. Pero ya vimos, en el capítulo anterior, que prescindir de toda verdad literal en el tratamiento de los entes de ficción no parecía prometer ningún enfoque fructífero.

5. LAS TEORIAS LIBRES DE DESCRIPCIONES

Inspirándose en la obra del filósofo Alexius Meinong, algunos adeptos de la "lógica libre" (Lambert, Leblanc, Hintikka) han elaborado teorías de descripciones definidas en las que una descripción definida vacua no designa nada, pero, de todos modos, cada enunciado (aparezca en él o no una descripción definida vacua) tiene un valor de verdad: o bien lo Verdadero o bien lo Falso. Ese enfoque desliga verdad de existencia: puede ser verdadera una oración pese a que en ella figuren nombres sin ningún referente en absoluto. La verdad es tomada, en este enfoque, como algo primitivo e inexplicable (indilucidable). La verdad de un enunciado como 'Juan Navarrete es mestizo' no radica en que el referente de 'Juan Navarrete' ejemplifique la propiedad designada por 'el ser mestizo', pues no existe ente alguno que sea referente de 'Juan Navarrete'. (Y, en el marco de esta teoría, 'no' equivale a 'no en absoluto', pues este enfoque no distingue grados de verdad.) La verdad del enunciado en cuestión será, pues, una propiedad indefinible del mismo.

De ese modo, la lógica libre salvaguarda las verdades de ficción a costa de hacer de ellas algo inexplicable, indefinible, inanalizable.

Vamos a considerar aquí sólo una de las teorías de descripciones elaboradas en el marco de la lógica libre (teorías libres de descripciones), que es la que puede arrogarse la más fuerte motivación intuitiva. Esa teoría libre de descripciones entroniza el principio característico de un teoría ingenua de descripciones, a saber: "el ente tal que... es tal que...". Así se tendrá, como una instancia: 'El círculo cuadrado es un círculo cuadrado'.

De ahí se derivan contradicciones, y en el marco de la lógica sentencial clásica —que es la lógica *sentencial* subyacente en el enfoque

"lógico-libre"— ello acarrearía, en principio, la trivialidad o incoherencia. Esta se logra evitar, en esta teoría libre de descripciones, sacrificando la validez de las reglas de instanciación universal, de generalización existencial y —lo que es más— del *modus ponens*. De 'El ente que es y no es circular es y no es circular', que es una fórmula del tipo "p y no-p", no se puede deducir cualquier conclusión (pese a que la lógica clásica contiene la regla de Escoto, e. e., la regla que de cualquier premisa de la forma "p y no-p" permite extraer *cualquier* conclusión). Se evita el que de ese enunciado se siga cualquier conclusión porque la regla de Escoto, como el propio *modus ponens*, se restringe a enunciados que no contengan ni nombres ni descripciones definidas vacuas. Dicho de otro modo: se restringe la regla del *modus ponens* (y, con ella, todas las reglas derivadas de la misma). Cabe concluir "q" del modo siguiente: De las *tres* premisas "p sólo si q", "p" y "existe x_1 y existe x_2 y existe x_3... y existe x_n " (reemplazándose, en cada caso concreto, los comodines 'x_1', 'x_2'... 'x_n' por cada uno de los nombres propios o descripciones definidas que figuren en "p sólo si q").

Así, 'El ente que es y no es circular es y no es circular' no entraña cualquier cosa, pese a que sea un teorema 'El ente que es y no es circular es y no es circular, sólo si...', pudiéndose sustituir los puntos suspensivos por cualquier fórmula. Pero para sacar alguna conclusión de esas dos premisas (teoremas, ambas de la teoría libre de descripciones que comentamos) sería menester disponer de una tercera premisa adicional, que —naturalmente— no es un teorema de esa teoría, a saber: 'El ente que es y no es circular existe'.

La teoría libre de descripciones que estamos considerando posee una ventaja sobre cualquier otra teoría de descripciones: la validez irrestricta del principio característico de una teoría ingenua de descripciones (y ello para *cualquier* descripción definida, vacua o no), a saber: "El ente tal que... es tal que...".

Pero las teorías libres de descripciones tienen mucho mayores inconvenientes que ventajas.

La teoría libre de descripciones que estamos considerando sacrifica el *modus ponens*, al igual que las reglas de instanciación universal y de generalización existencial. Y, asimismo, sacrifica reglas de inferencia elementales, tales como la de simplificación (de "p y q" cabe inferir "p") y la de adición (de "p" cabe inferir "p o q"). Todas esas reglas son reemplazadas en esta teoría libre de descripciones por versiones condicionales de las mismas, según el patrón ya indicado: que se tenga como premisa adicional la que afirme la existencia de referentes de to-

dos los nombres propios y descripciones definidas que figuren en las premisas.

Las teorías libres de descripciones sacrifican toda noción realista de verdad y hacen de la verdad algo inescrutable e inanalizable.

La teoría libre de descripciones que estamos analizando —al igual que la teoría originaria de Meinong— se enfrenta a una espinosa dificultad con respecto a descripciones definidas vacuas cuya matriz contiene una afirmación de existencia. Así, p. ej., tomemos la descripción 'El ente tal que él existe y es un círculo cuadrado'; o, abreviadamente, 'el existente círculo cuadrado'. Según la teoría libre de descripciones aquí considerada, es un teorema lo siguiente: 'El existente círculo cuadrado es un círculo cuadrado y existe', y también 'El existente círculo cuadrado es existente, circular y cuadrado'. Lo que, en cambio, no puede demostrarse es 'El existente círculo cuadrado existe'; si este último enunciado fuera un teorema, entonces se podría demostrar: 'Hay algo que es un círculo cuadrado', lo cual, junto con el teorema demostrable en una teoría geométrica de que nada es un círculo cuadrado, daría lugar a una antinomia que, en el marco de la teoría considerada, acarrearía incoherencia, o sea: la trivialidad o endeblez del sistema (e. e., acarrearía que cualquier fórmula sintácticamente bien formada del sistema fuera un teorema del mismo).

Tal descalabro es evitado por la teoría libre de descripciones sólo porque, al sacrificarse en ella el *modus ponens*, también viene sacrificada la regla de simplificación —como se ha dicho líneas más arriba—, de suerte que de 'El existente círculo cuadrado existe y es un círculo cuadrado' no se sigue 'El existente círculo cuadrado existe'.

Pero ahora vemos cuán caro paga esta teoría libre de descripciones el logro del principio característico de una teoría ingenua de descripciones. Es verdad que ese princpio ("El ente tal que... es tal que...") es postulado como válido, pero al precio de que nada de lo que se deduce normalmente de la matriz "..." —ni siquiera los miembros conyuntivos de la misma— puede afirmarse del ente tal que..., a menos que se postule o demuestre la premisa adicional 'Existe el ente tal que...'. Así pues, esta teoría libre de descripciones no entroniza como teorema la siguiente oración: 'El comisario de policía llamado 'Maigret' se llama 'Maigret''. Lo único que entroniza como teorema esa teoría libre de descripciones es 'El comisario de policía llamado 'Maigret' es un comisario de policía llamado 'Maigret''. Como teoría de la ficción, en todo caso, una teoría así parece inservible, pues no nos permite extraer ninguna conclusión de las premisas que afirmemos respecto de los personajes de ficción. Y ¿qué utilidad tiene entonces?

Además, la teoría libre de descripciones considerada tampoco reconoce el principio descripcional de identidad, puesto que de 'El ente tal que... es tal que...' no puede deducirse 'El ente que es idéntico al ente tal que... es tal que...', ni tampoco puede deducirse el principio descripcional de identidad a partir de otra fórmula que sí es teoremática en esta teoría, a saber: 'El ente tal que... es idéntico al ente tal que...'.

Quiero insistir en que la teoría libre de descripciones aquí expuesta y criticada no coincide con las teorías libres de descripciones propuestas por los fundadores y adeptos de la lógica libre. La gran ventaja de la teoría aquí expuesta —con todos los inconvenientes que ésta comporta— es que es la única teoría que entroniza sin reservas el *principio de caracterización*, e. d., el principio propio de una teoría ingenua de descripciones, a saber: "El ente tal que... es tal que...". Y tal entronización parece estar en consonancia con las tendencias más medulares que han dado vida a la lógica libre. (Quizá, sin embargo, podríamos llamar a la teoría expuesta en este acápite "teoría meinongiana de descripciones", en la medida en que el filósofo conocido que más se aproximó a enunciar y propugnar algo afín a esta teoría fue Alexius Meinong.)

Las teorías de descripciones que de hecho han sido propuestas por los lógicos libres las escruto y examino críticamente en otro libro, actualmente en prensa, a saber: *El ente y su ser: un estudio lógico-metafísico*. Esas teorías son *nuliterminales* (véase infra, en VII.11 la explicación del sentido de este término). La diferencia entre esas teorías libres y la teoría nuliterminal que voy a proponer en VII.11, como alternativa viable a la teoría seleccional que habré propugnado en VII.7 estriba en que, para los lógicos-libres, puede ser verdadero un enunciado afirmativo cuyo sujeto sea un término nulo, e. e., un término que no denote nada en absoluto; lo cual es rechazado por la teoría nuliterminal que yo propondré.

6. LA TEORIA DE FREGE

Consideremos, por último, teorías fregeanas de descripciones. Llamamos así a teorías de descripciones que han seguido los lineamientos propuestos por Frege, no para el tratamiento de las descripciones definidas en la lengua natural, sino para la construcción de lenguas formales. Sin embargo, luego argumentaremos a favor de una aplicación del

método de Frege a la lengua natural —a pesar de las intenciones del propio Frege, a quien retuvieron, en este punto, un prejuicio suyo y también las limitaciones de la lógica clásica, subyacente en su propio enfoque.

Estas teorías de descripciones se llaman, en inglés, *chosen-object theories of descriptions*, lo cual podemos traducir libremente como 'teorías seleccionales de descripciones'. Una teoría seleccional de descripciones selecciona un objeto determinado como referente de una descripción definida vacua también determinada. Frege asignó a cada descripción definida particular un objeto también particular como referente de la misma. Es más conveniente seguir el procedimiento (fregeano también) de Carnap y Quine de seleccionar un único objeto como referente de cualquier descripción definida vacua.

Consideremos primero el resultado de ese procedimiento cuando se aplica en el marco de la lógica clásica. A tal resultado lo llamaremos 'teoría seleccional clásica de descripciones'. Luego examinaremos una teoría seleccional no-clásica de descripciones, que será la que preferiremos sobre las teorías alternativas de descripciones que hemos venido estudiando. La teoría seleccional clásica de descripciones entroniza, sin restricciones, las reglas de inferencia *modus ponens* (y todas las derivadas de ella, como simplificación, adición, etc.), así como generalización existencial e instanciación universal, y todo ello también para las descripciones definidas a las que puede tratarse —en el marco de este enfoque— como a constantes individuales (nombres propios con referente).

Por consiguiente, la teoría seleccional clásica de descripciones reconoce, sin restricción alguna, los principios de no-contradicción y de tercio excluso, también para enunciados que contengan descripciones definidas vacuas.

La teoría seleccional clásica de descripciones no trata como ambiguas (salvo cuando, en un caso dado, haya razones independientes para ello) a las oraciones que contienen descripciones definidas.

La teoría seleccional clásica de descripciones asigna teorematicidad a cada enunciado de la forma "Existe el ente tal que...".

La teoría seleccional clásica de descripciones contiene como teorema el principio descripcional de identidad: el ente tal que... es idéntico al ente idéntico al ente tal que...

La mayor desventaja de la teoría seleccional clásica de descripciones es que, en el marco de la misma, la postulación de un enunciado existencial negativo cualquiera acarrea la endeblez o trivialidad del sistema, pese a que tales enunciados se suelen aseverar a menudo y se

suele considerar que vehiculan información comunicativamente útil. Así pues, la teoría seleccional clásica rechaza la verdad de enunciados como 'El círculo cuadrado no existe' o como 'La República marroquí no existe'.

Otro inconveniente de la teoría seleccional clásica es que sacrifica el principio ingenuo de descripciones, a saber: "El ente tal que... es tal que..."; y que sacrifica incluso una versión mitigada del mismo, como la que, en cambio, sí era válida en el enfoque de Russell.

Otra desventaja más de la teoría seleccional clásica es que resulta problemática la identificación del referente de una descripción definida vacua con un objeto particular. ¿Con arreglo a qué criterio seleccionar a dicho objeto? El procedimiento de Quine es escoger para ese menester a la clase vacía (o sea: a la clase que no tiene ningún miembro —a la que cabe definir, p. ej., como la clase de cosas que no sean autoidénticas—). Pero ¿qué es lo que hace que esa clase (suponiendo que la haya, que eso también se discute) sea "nula", nula en el sentido de poder ser identificada con el círculo cuadrado y con el presidente de Nepal?

7. LA TEORIA ONTOFANTICA DE DESCRIPCIONES

Esas dificultades que rodean a las teorías seleccionales clásicas de descripciones no parecen, empero, afectar a una teoría seleccional de descripciones como la que, a renglón seguido, pasamos a presentar y proponer; la llamaremos 'teoría ontofántica de descripciones'. Esta teoría tiene como lógica subyacente una lógica contradictorial infinivalente no-arquimédea y tensorial. ¡Expliquemos esto!

Una teoría es contradictorial ssi, para alguna fórmula, contiene como teoremas tanto esa fórmula como a la negación de la misma.

Una lógica es infinivalente ssi admite infinitos grados de verdad (y también, desde luego, infinitos grados de falsedad diferentes de la falsedad total).

Una lógica es no-arquimédea (o atómica) ssi contiene un grado de verdad ínfimo y un grado de falsedad ínfimo; e. d., ssi contiene entre los valores de verdad *designados* (aquellos valores de verdad que son, poco o mucho, verdaderos —en algún grado—) uno que es el menos verdadero de todos, pero que es diferente, desde luego, de lo totalmente falso; y que, del mismo modo, contiene, entre los valores de verdad

*anti*designados (falsos), uno que es el menos falso (o sea: el más verdadero) de todos aun siendo diferente —eso sí— de lo totalmente verdadero. De un hecho que tenga el grado de verdad ínfimo diremos que es *infinitesimalmente* verdadero o real.

Una lógica es tensorial ssi los valores de verdad que postula no son representables mediante números reales, sino mediante secuencias de números reales. Con ello se logra, evidentemente, que, dados dos valores de verdad diferentes cualesquiera, ni forzosamente el primero sea más verdadero (en todos los aspectos) que el segundo, ni forzosamente el segundo sea (en todos los aspectos) más verdadero que el primero.

En el marco de una lógica así abrazaremos el punto de vista esbozado en el capítulo I de esta obra: sostendremos que no puede haber dos entes que posean, en todos los aspectos, el mismo grado de realidad o verdad.

Obviamente, en una teoría así se concebirá a las diversas clases como abarcando, en diferentes medidas, a diferentes miembros. La más vacía de las clases será aquélla a la que nada pertenecerá en medida mayor que infinitesimal. Esa clase será identificada con lo infinitesimalmente existente, pues cuanto más vacía está una clase, menos existe. (Pensaremos, por otro lado, que a esa clase pertenece cada ente infinitesimalmente, en vez de creer que a ella nada pertenece en absoluto. Y es que, en el marco de la ontología dialéctica aquí propugnada, cada ente pertenece, aunque sea infinitesimalmente nada más, a cualquier clase o conjunto; con lo cual se ve que todas las diferencias son de grado y se comprende el tránsito de los cambios cuantitativos a los cualitativos —que no son sino diferencias de grado sumamente grandes—; y, además, se entiende que cualesquiera dos conjuntos tengan una intersección no (totalmente) nula. Hablaremos más de esto en el último capítulo.) Por ello, la más vacía de las clases es también el menos real de los entes: lo que existe, en todos los aspectos, tan sólo infinitesimalmente, e. d., lo infinitesimalmente real o verdadero. Lo infinitesimalmente real será, claro está, a la vez infinitamente irreal (infinitamente falso) —pero de ningún modo totalmente falso o irreal.

Pues bien, identifiquemos lo infinitesimalmente real (o sea, la más vacía de las clases, aquel conjunto al que nada pertenece más que infinitesimalmente) con el referente de cualquier descripción definida vacua.

Con todo ello, obtendremos en la teoría ontofántica de descripciones los apetecibles resultados siguientes.

En primer lugar, la teoría ontofántica de descripciones conserva todas las ventajas de la teoría seleccional clásica, como son: conserva-

ción, sin restricciones, de las reglas del *modus ponens* (y, por lo tanto, también las de simplificación, adición, etc.), y las de generalización existencial e instanciación universal, todas ellas también para enunciados que contengan descripciones definidas, o sea: la teoría ontofántica de descripciones trata a las descripciones definidas igual que a constantes designadoras (nombres propios con referente).

La teoría ontofántica de descripciones reconoce también sin restricciones los principios de tercio excluso y no-contradicción también para enunciados con descripciones definidas.

Asimismo, la teoría ontofántica de descripciones admite como dotadas de un sentido unívoco a las oraciones en que figuran descripciones definidas, salvo cuando, por motivos independientes, deba pensarse de alguna de esas oraciones que la misma es ambigua.

En la teoría ontofántica de descripciones se demuestra el teorema 'Todo existe', de donde, por instanciación universal, se deduce 'Existe el ente tal que...'.

La teoría ontofántica de descripciones también contiene como teorema el principio descripcional de identidad: el ente tal que... y el ente idéntico al ente tal que... son un solo y mismo ente.

Pero —y ahora viene lo más interesante— esos logros los consigue la teoría ontofántica de descripciones sin verse afligida por las desventajas que lastraban la teoría descripcional clásica.

En efecto: la teoría ontofántica de descripciones no sólo permite, sino que asevera ella misma enunciados de la forma 'No existe el ente tal que...' para *algunas* matrices que se coloquen en el lugar de los puntos suspensivos (naturalmente, no para cualquier matriz). Así, la teoría ontofántica de descripciones contiene como teorema 'El ente que es infinitesimalmente real existe y no existe'; y de muchos otros entes afirma también esta teoría a la vez la existencia (en algún grado) y la inexistencia (en el grado complementario). Y, en el marco de la misma, se engarzan perfectamente enunciados verdaderos como 'El individuo que es presidente en 1981 de la República marroquí no existe', pese a que sea un teorema de la teoría ontofántica 'El individuo que es presidente en 1981 de la República marroquí existe'; de ambos enunciados se deduce: 'El individuo que es presidente en 1981 de la República Marroquí existe y no existe'. En verdad, cabría afirmar algo aún más informativo, a saber: 'El individuo que es presidente en 1981 de la República marroquí es infinitesimalmente real y es infinitamente inexistente'.

La teoría ontofántica de descripciones no contiene como teorema el principio ingenuo de descripciones (e. e., 'El ente tal que... es tal

que...'), pero sí contiene una versión atenuada del mismo similar a la de la teoría russelliana: 'Si el ente tal que... es un tanto real (e. e.: si existe en medida mayor que la infinitesimal), entonces el ente tal que... es tal que...'.

Es más: otras versiones atenuadas del principio ingenuo de descripciones son también teoremas de la teoría ontofántica, merced a la postulación por ésta de infinitos matices de verdad (en vez de practicar el adusto maltusianismo de la lógica clásica, que sólo contempla lo lisa y llanamente verdadero —e. e., lo absolutamente verdadero— y lo lisa y llanamente falso —e. e., lo absolutamente falso—). Entre otras versiones podemos citar la siguiente: 'El ente tal que... pertenece a la clase de los entes tales que...' (e. d., 'El ente tal que... tiene la propiedad de ser tal que...') —este enunciado es válido en virtud del principio ontofántico de que cada ente pertenece, aunque sea infinitesimalmente nada más, a cualquier conjunto o propiedad—. He aquí otra versión que la teoría ontofántica reconoce como válida: 'es verdad, o punto menos, que el ente tal que... es tal que...'; cuando 'el ente tal que...' sea una descripción definida vacua, entonces el enunciado 'Es verdad, o punto menos, que el ente tal que... es tal que...' será infinitesimalmente verdadero —y, a la vez, infinitamente falso—; pero, al ser infinitesimalmente verdadero, será verdadero (infinitesimalmente).

Por último, para la teoría ontofántica no resulta problemática la identificación del referente de cualquier descripción definida vacua con un objeto particular, a saber: lo infinitesimalmente real. Esa identificación es posible (y plausible) porque lo infinitesimalmente real es lo menos existente de todo. Su ser lo mínima e ínfimamente real —e. e., lo infinitamente inexistente— es lo que hace de él un ente nulo, un ente que sólo una distancia infinitesimal separa de carecer por completo de existencia. El ser ese ente el referente de una descripción definida vacua como 'el actual presidente negro de la República sudafricana' es lo que permite afirmar, con un grado infinito de verdad, que no existe el actual presidente negro de la República sudafricana. (Sobre varios de los problemas someramente tratados en este acápite —como las lógicas no-arquimédeas, las lógicas tensoriales, los valores de verdad designados y los antidesignados—, vid. el Apéndice del presente libro.)

8. EL OPERADOR 'PREVALENTEMENTE' SOBREENTENDIDO EN LAS MATRICES DE LAS DESCRIPCIONES DEFINIDAS USUALES

Hemos visto cómo una descripción definida vacua tiene por referente al menos real de todos los entes —e. e., el ente más irreal de todos—, a saber: lo infinitesimalmente real, que es, además, la clase vacía (o, mejor dicho, la más vacía de las clases). Ahora bien, hemos considerado como vacua una descripción definida como 'El actual presidente de la República marroquí' (en el sentido de 'El presidente de la República marroquí en 1981'). Sin embargo, dada la teoría que propusimos en el capítulo IV acerca de las verdades de ficción, y suponiendo que fuera una verdad de ficción el que una persona, digamos un tal Abdul Al Yusuf, fuera presidente de la República marroquí en 1981, resulta que no deberíamos considerar 'es presidente de la República marroquí' como una matriz que no sea satisfecha por ningún ente.

Pero es que, normalmente, cada descripción definida contiene, elíptica (sobreentendida, pues), una expresión prefijada a la matriz de la misma. Tal expresión es 'es prevalentemente cierto que...'; y esta expresión es, a su vez, abreviación de esta otra: 'es un tanto cierto que en los aspectos prevalentes de la realidad...'. Los aspectos prevalentes de la realidad son los que conforman el universo de la ciencia, que es el compendio de los aspectos (de las perspectivas, de las esferas, de los ángulos) de la realidad que gozan de un relativamente mayor grado de realidad; mientras que los universos de ficción son los conformados por aspectos o esferas relativamente menos reales de la realidad.

Por lo que toca a 'un tanto', se dice de algo que es un tanto verdadero ssi es más que infinitesimalmente verdadero.

Así, 'el actual presidente de la República marroquí' puede —y, normalmente, debe— entenderse como abreviación de 'el único ente del que es prevalentemente cierto que él es un actual presidente de la República marroquí'; y esta descripción es, a su vez, abreviación del siguiente: 'el único ente tal que es un tanto cierto que en el universo de la ciencia (e. d., en los aspectos prevalentes de lo real) ese ente es presidente de la República marroquí en 1981'. Y esta descripción tiene una matriz que no es satisfecha por ningún ente en absoluto. De ahí que sea una descripción definida vacua. Y de ahí que 'el actual presidente de la República marroquí' sólo designe a lo infinitesimal-

mente real (a la más vacía de las clases), siendo, pues, infinitamente falso que exista el actual presidente de la República marroquí.

9. RELACION DEL PROBLEMA DE LA REFERENCIA DE LAS DESCRIPCIONES DEFINIDAS CON LA VALIDEZ DE LA PRUEBA ONTOLOGICA

Una conocida prueba de la existencia de Dios es la prueba ontológica de San Anselmo, a favor y en contra de cuya validez se han vertido y se siguen vertiendo ríos de tinta. Esa prueba concluye que existe el ente tal que nada mayor puede pensarse. Y, para concluirlo, utiliza como premisa implícita o presuposición el principio ingenuo sobre las descripciones definidas: el de que el ente tal que... es tal que... Por ello, la dilucidación de la validez o invalidez de la susodicha prueba es pertinente en el contexto de un esclarecimiento de la referencia de las descripciones definidas, máxime cuando lo que se concluye en tal prueba es *la existencia* del referente de una descripción definida.

Veamos, en primer lugar, cómo funciona la prueba ontológica. Partiendo del principio ingenuo de descripciones (el ente tal que... es tal que...) se concluye, por instanciación, que el ente tal que no puede pensarse que exista otro mayor es tal que no puede pensarse que exista otro mayor; e. d., no puede pensarse que exista nada mayor que el ente tal que no puede pensarse que exista otro mayor. A esa conclusión por instanciación la llamaremos la primera premisa del argumento.

Se añade una segunda premisa: si un ente existe y otro no, el primero es mayor que el segundo. (Se entiende 'ser mayor que' como significando: *tener más perfección que;* y la existencia es una perfección, de suerte que, de dos entes iguales en todo salvo en su grado de existencia, será más perfecto el más real.) El corolario de esta segunda premisa es que, si podemos pensar a un ente como existiendo y pensamos a otro ente dado como no existiendo, entonces podemos pensar algo mayor que el segundo ente dado.

La tercera premisa del argumento es que puede pensarse que existe el ente tal que puede pensarse que él existe sin que pueda pensarse que exista otro mayor que él. Esta premisa también se desprende del principio ingenuo de descripciones definidas, a saber: el ente tal que... es tal que...

Coloquemos, en efecto, en el lugar de los puntos suspensivos la matriz 'puede pensarse que él existe sin que pueda pensarse que exista nada mayor que él'. Por instanciación a partir del principio ingenuo de descripciones tenemos: 'El ente tal que puede pensarse que él existe sin que pueda pensarse que exista nada mayor que él es tal que puede pensarse que él existe y no puede, en cambio, pensarse que exista nada mayor que él'. Como esa oración es una conyunción de dos oraciones con sus respectivos verbos, concluimos (en virtud de la regla de simplificación, a saber: de "p y q" se concluye "p") que es verdadero el primer miembro conyuntivo de la misma, a saber: 'Puede pensarse que existe el ente tal que puede pensarse que él existe sin que pueda pensarse que exista nada mayor que él'.

Supongamos ahora que pensamos que no existe el ente tal que no puede pensarse que exista nada mayor que él. Como (en virtud de la premisa tercera) podemos pensar que existe el ente tal que podemos pensar que él existe sin poder pensar que exista nada mayor que él, resulta que podemos pensar que existe algo mayor (en virtud del corolario de la premisa segunda) que el ente tal que no puede pensarse que exista nada mayor que él. Y eso va en contra de la primera premisa, a saber: que no podemos pensar que exista nada mayor que el ente tal que no podemos pensar que exista nada mayor que él.

El argumento es, tal vez, demasiado complicado, ya que, de estar uno dispuesto a recurrir al principio ingenuo de descripciones, puede idearse uno más sencillo, a saber: el existente ente omniperfecto es un existente ente omniperfecto. Luego (por la regla de simplificación) existe el existente ente omniperfecto.

Lo malo del principio ingenuo de descripciones es que, salvo si se postula en el marco de una teoría de descripciones que adopte otras precauciones para salvaguardar su coherencia, no podrá ser postulado sin que se desmorone la coherencia del sistema. Por eso conviene examinar en qué teorías de descripciones se postula ese principio, para saber en qué teorías de descripciones es válida la prueba ontológica.

Una teoría en la que sí se postula el principio ingenuo es la de Hilbert. Sólo que en ella el principio vale sólo para aquellas descripciones definidas de las que se haya postulado o demostrado previamente que están sintácticamente bien formadas. Y para demostrar eso es menester probar que existe un ente, y sólo uno, que satisfaga la matriz correspondiente. Como haber probado que existe un ente, y sólo uno, que es existente y omniperfecto es haber probado la existencia de Dios —que es lo que se trata de probar—, supondremos que no se ha probado. Entonces sólo cabe que haya sido postulado que es una expre-

sión sintácticamente bien formada la descripción definida 'el ente que existe y que es omniperfecto'.

Así, lo que demuestra la prueba ontológica, entendida en el marco de la teoría hilbertiana de descripciones, es que no puede haber sistema alguno que contenga la expresión 'el ente que existe y es omniperfecto' (o, abreviadamente, 'Dios') y que no contenga como teorema 'Dios existe'. Si se habla de Dios, hay que reconocer que El existe.

Examinemos ahora la prueba ontológica en el marco de la teoría libre de descripciones, que también entroniza el principio ingenuo de descripciones. En esa teoría no puede, empero, demostrarse que existe el existente ente omniperfecto. Sólo puede demostrarse que el existente ente omniperfecto es existente y omniperfecto. Mas como la regla de simplificación no vale para enunciados que contengan descripciones definidas, salvo si se ha probado (o postulado —lo que, en este caso, sería una banal petición de principio—) que existe un referente de la misma, de ahí no puede deducirse que exista el existente ente omniperfecto, o sea: que exista Dios.

Pasemos al enfoque presuposicional. Lo que se demuestra con arreglo a ese enfoque es que, o bien carece de todo valor de verdad la oración 'Existe Dios' —e. d., 'Existe el ente que existe y es omniperfecto'— o bien esa oración es verdadera. Así, basta con postular como axioma que tal oración tiene algún valor de verdad, para concluir que Dios existe.

Examinemos, por último, cómo puede reformularse el argumento ontológico en el marco de una teoría fregeana o seleccional de descripciones. Una teoría así no admite el principio ingenuo de descripciones, pero, en cambio, sí admite como teorema cualquier oración de la forma 'Existe el ente tal que...'. Así, se tiene lo que se quería: 'Existe el ente omniperfecto' (definiendo ahora 'Dios' como 'el ente omniperfecto'). El precio que se paga es que no se tiene ya como teorema que el ente omniperfecto sea omniperfecto.

Sólo nos resta echar un vistazo al destino reservado, más concretamente, a la prueba ontológica en la teoría ontofántica de descripciones.

Lo mismo que en la teoría seleccional clásica (fregeana), en la teoría ontofántica vale cualquier teorema de la forma 'Existe el ente tal que...'; vale, por tanto, el teorema 'Existe el ente omniperfecto'. Ahora bien, ¿es también un teorema de la teoría ontofántica el enunciado 'El ente omniperfecto es omniperfecto'? ¡No! Pero sí es un teorema de la teoría ontofántica el enunciado siguiente: 'El ente omniperfecto tiene la propiedad de ser omniperfecto'. Y, lo que es más, si a la teoría on-

tofántica le añadimos el axioma 'El ente omniperfecto es diferente de lo infinitesimalmente real', se obtienen los teoremas siguientes: 'El ente omniperfecto es más que infinitesimalmente real' (= 'El ente omniperfecto es un tanto existente'), 'El ente omniperfecto es omniperfecto'. Si añadimos, ya sea como postulado, ya sea como una regla sobre el significado de la palabra 'omniperfecto', que ser un ente omniperfecto conlleva ser absolutamente real, obtendremos la conclusión de que el ente omniperfecto es absolutamente real.

Por otro lado, en el marco de la teoría ontofántica podemos, en vez de definir 'Dios' como una abreviación de 'el ente omniperfecto', definir esa palabra como una abreviación de 'el ente absolutamente existente'. Y entonces sí tendremos, dentro de la teoría ontofántica misma y sin necesidad de axiomas adicionales, el siguiente teorema: 'Dios es absolutamente real'. Con lo cual, Dios cumple la condición definitoria de la matriz por la que se lo designa y, además, es no sólo real, sino —lo que es más— real más allá de cualquier restricción y sin mezcla de grado alguno de inexistencia. Lo que sí puede postularse, como un axioma adicional, en el marco de la teoría ontofántica, es que lo absolutamente real es la existencia misma (la propiedad de existir: la clase a la que pertenece cada elemento ordinario en aquella medida en que es real); ese postulado dirá que nada es tan real como el existir (nada salvo el existir mismo).

10. ¿NO HAY NADA QUE NO EXISTA?

Vale la pena estudiar el problema de si es o no verdad que *todo existe* —lo que equivale a: no hay nada que no exista.

El principio de que todo existe es un teorema de la lógica cuantificacional clásica. En efecto, en virtud del principio de tercio excluso, dado un ente cualquiera será verdad que ese ente es un estudiante de psicología o no es un estudiante de psicología (o —para poner otros ejemplos— que es un oratorio de Haendel o no lo es; que es un país de Africa o no lo es; que es un partidario de Stroesner o no lo es). Pero tanto 'él es un estudiante de psicología' como 'él no es un estudiante de psicología' implican ambos 'Hay algo, a saber él, que es un estudiante de psicología o no lo es'; de donde se sigue 'él existe'; y eso para *cualquier ente*, para cualquier cosa que sea aludible mediante el pronombre terciopersonal 'él' —el cual puede aludir a cualquier ente, sin excepción.

Y como eso vale respecto de cualquier ente, vale respecto de todos los entes. De ahí la conclusión: 'todo (ente) existe', e. e. 'todos los entes existen'.

Sin embargo, a algunos filósofos no les ha gustado el principio de que todo existe. Y ello por dos motivos. En primer lugar, porque esos filósofos estiman que la existencia es contingente, sin que, por lo tanto, deba poderse concluir ninguna afirmación existencial a partir de una instancia del tercio excluso. Y, en segundo lugar, porque debe poderse decir de algunas cosas que ellas no existen: no existe Popeye, no existe el capitán Nemo, no existe el encantador Merlín. Pero, si se aceptara esto y también que todo existe, se tendría un resultado contradictorio, a saber: que algunas cosas existen y no existen. Y esos filósofos aborrecen la contradicción.

Algunos (los adeptos de la lógica libre) han bloqueado la demostración de ese principio sacrificando la regla de generalización existencial (el principio de que 'él hace esto o aquello' implica 'hay algo, a saber él, que hace esto o aquello').

Otro modo de bloquear la demostración sería abandonar el principio de tercio excluso. No han faltado los filósofos (los intuicionistas, para llamarlos por su nombre) que han recurrido a tal abandono. Sin embargo, no nos interesa aquí discutir esa posición, dadas las presuposiciones gnoseológicas idealistas de la misma. Seguiremos, pues, discutiendo sólo con posiciones compatibles con una teoría realista del conocimiento.

Otro modo de frustrar la demostración del principio de que todo existe es el de sostener (como ya lo hizo Aristóteles) que hay dos tipos de negación: una negación interna y una negación externa. Así, 'él no es estudiante de psicología' sería un enunciado ambiguo, que podría leerse, ya como 'de él es cierto que no es un estudiante de psicología', ya como 'no es cierto que él sea un estudiante de psicología'. El primer enunciado tendría una negación interna; el segundo, una negación externa. El principio de tercio excluso sólo sería válido cuando el segundo miembro disyuntivo fuera la negación externa del primero. Por consiguiente, 'él es un estudiante de psicología o bien es cierto de él que no es un estudiante de psicología' no sería una instancia del principio (válido) de tercio excluso. En cambio, 'él es un estudiante de psicología o bien no es cierto que él sea un estudiante de psicología' sí sería una instancia del principio el tercio excluso. Ahora bien, de esta instancia del principio de tercio excluso no se seguiría 'él existe', puesto que si bien el primer miembro disyuntivo de la misma sí entraña esa conclusión, el segundo miembro no la entrañaría; porque —según

ese enfoque— los enunciados negativos con negación interna sí entrañan la existencia de un referente del sujeto respectivo; mas no así los enunciados negativos con negación externa.

Los inconvenientes de tal posición neoaristotélica son los siguientes. En primer lugar, el principio de tercio excluso quedará quebrantado, perdiendo su impacto, toda vez que el impacto que posee lo debe a que oraciones como 'Botha es criminal o no lo es' o 'El régimen alborracista de Pretoria es cruel o no lo es' son instancias de dicho principio.

En segundo lugar, la regla de generalización existencial quedaría seriamente mellada y embotada con esa maniobra, pues muchas oraciones ya no entrañarían consecuencias existenciales. Toda la técnica de la deducción se volvería sumamente complicada; mientras que, por otro lado, deducciones usuales de lo más evidentemente correctas serían puestas en tela de juicio. Además, con el sacrificio de la regla irrestricta de generalización existencial queda también socavada la regla irrestricta de instanciación universal. Es más, podrá llegarse a achacar hasta cuatro sentidos diversos al cuantificador universal 'todo ente'; normalmente se define 'todo ente hace esto' como 'no hay ente que no haga esto'. Ahora combinando las dos negaciones antes y después de 'hay ente que' se obtendrá ese cuádruplemente ambiguo cuantificador universal.

En tercer lugar, la noción misma de "negación interna" vs "negación externa" es de dudosa comprensibilidad, toda vez que la negación es un functor, un símbolo que convierte una oración dotada de un valor de verdad cualquiera en una oración dotada de valor de verdad inverso, cuando lo hay —y, si no lo hay, en una oración sin valor de verdad, e. d., totalmente falsa—; así, la negación de una oración que sea 90 % verdadera será una oración 90 % falsa. (Sobre la negación interna vs externa, cf. Apéndice.)

(Nos referimos en estas líneas tan sólo a la negación simple o débil o natural; la supernegación o negación fuerte también es un functor, el cual transforma a una oración poco o mucho verdadera en una oración totalmente falsa; y a una oración totalmente falsa en una oración totalmente verdadera.)

Al postularse esa dualidad de negaciones, una interna y otra externa, no podrán ya ser ambas verifuncionales; una de las dos (probablemente la interna) no lo será; mas ¿qué será entonces?

En cuarto lugar, un enunciado negativo con negación externa, ¿es un enunciado acerca de algo, o no habla de nada en absoluto? Si es sobre algo, entonces se desvanece la diferencia entre negación interna

y negación externa. Luego un enunciado así no será sobre nada en absoluto. Y, al proferirlo, no se dirá nada de nada —no se dirá nada en absoluto acerca de ningún *algo*—, lo cual es, por lo menos, desconcertante.

Esta misma dificultad que suscita la presunta dualidad de negaciones es más patente cuando la misma viene aplicada a enunciados existenciales. 'Gulliver no existe' podría significar —según el análisis que criticamos— o bien 'Es cierto de Gulliver que él no existe' o bien 'No es cierto que Gulliver exista'. Ahora bien, la primera lectura entraña que Gulliver existe y no existe. Como son justamente las conclusiones contradictorias como ésa las que quieren evitar a toda costa los filósofos a quienes hemos criticado, esa primera lectura será descartada por ellos como absurda. Pero eso quiere decir que 'No sucede que sea cierto de Gulliver que él no existe' sería una verdad necesaria (verdad necesaria que es, por lo demás, muy parecida a la atribución de existencia que querían poder evitar los filósofos con quienes discutimos). Sólo queda la segunda lectura; pero ¿qué es lo que se dice en esa lectura y acerca de qué se dice?

Por último, cabe señalar que gozan de positiva plausibilidad propia tanto el principio general 'Todo existe' como cada instancia del mismo (cada frase del tipo 'él existe', 'Trifón existe' —para cualquier nombre propio designador, como 'Trifón'—, 'Existe el ente tal y cual' —para cualquier descripción definida del tipo 'el ente que tal y cual'—). El principio es válido porque, al hablarse de todo, se habla de todo aquello que es algo, de todo lo que puede ser subsumido bajo el cuantificador 'todo'; y sin existir —en algún grado, alto o bajo—, no es posible ser subsumido bajo tal cuantificador, ni se puede ser subsumido bajo nada en absoluto; porque, sin existir en absoluto, no se es un algo, no se es nada en absoluto, ni subsumible ni no subsumible.

Más claro aún parece eso con respecto a 'él existe', 'Trifón existe'. 'El existe' no puede por menos de ser verdadero, puesto que se habla de *él*, de un algo susceptible de recibir alusión o denominación; si él no existiera en absoluto, no habría nada que, en ese uso concreto del pronombre, fuese mentado o aludido; y, entonces, carecería de uso legítimo dicho pronombre en tal contexto, y lo proferido sería un sinsentido. Y consideraciones similares cabe formular con respecto a los nombres propios: un nombre, ¿nombra o refiere a algo, o ni nombra ni refiere a nada en absoluto? De ser esto último, no es nombre, pues, al usarlo, no se establecería ningún contacto con la realidad; y el lenguaje sólo es lenguaje —en vez de ser un huero y estéril tarareo— cuando permite establecer contacto con la realidad, referirse a ella.

Así pues, no parece deber esquivarse la verdad necesaria de que todo existe (y de que 'él existe' es una frase necesariamente verdadera, cualquiera que sea el ente al que se alude en cada caso con el pronombre 'él').

Ello no obsta para que también sea cierto que algunas cosas no existen; porque, de algunas cosas (y aun de muchísimas cosas) es verdad que ellas no existen. La conyunción de esta verdad con la de que todo existe es contradictoria. Pero ello sólo muestra que hay contradicciones verdaderas. Es ésta la conclusión que no debe querer obviarse ni soslayarse. Lo real es contradictorio.

11. CONSIDERACION ALTERNATIVA DE UNA TEORIA NULITERMINAL DE DESCRIPCIONES

Parece indicado cerrar este capítulo con la consideración alternativa de una teoría nuliterminal de descripciones, la cual también merecería el calificativo de 'ontofántica', lo mismo que la propuesta en VI.7; si esta última es una teoría ontofántica seleccional, la que aquí vamos a considerar es una teoría ontofántica nuliterminal.

Pera empezar, expliquemos qué se entiende por 'teoría nuliterminal': es nuliterminal cualquier teoría que contiene un *término nulo*, e. d., carente de denotación —un término que no designa a nada en absoluto, y al que no hay por qué buscar un sucedáneo, a lo Frege, de denotación o referencia, cual sería la "significación" o el "sentido"—. Una teoría nuliterminal *de descripciones* estipula que las descripciones definidas vacuas son términos nulos, e. d., términos sustituibles en todos los contextos por un término nulo dado de antemano.

Un sistema típicamente nuliterminal es la llamada «ontología» de Stanislaw Leśniewski (el nombre no se aplica con toda justeza a la catadura de la teoría, pues ésta trata más bien de ser ontológicamente neutral, ya que priva de carga existencial al cuantificador particular, e. d., rechaza que "Algo es tal que..." conlleve "Existe algo que es tal que...". La ontología de Leśniewski —desarrollada por el discípulo de éste, Lejewski— excluye el teorema 'Todo existe' —e incluso el teorema, muchísimo más débil, 'Existe algo'—, sustituyéndolo por este otro: 'Todo objeto existe', e. d., '*Si* algo es un objeto, existe'. Pero ¿hay objetos? Eso queda indeterminado. La "ontología" leśniewskiana calla tanto sobre lo que hay como sobre lo que no hay, pues hasta su afir-

mación de que 'No es cierto que algún objeto no exista' —e. d., 'Todo objeto existe'— es ontológicamente neutral, porque el término 'algún' no tiene significado existencial alguno. Se trata, por tanto, no de una ontología, sino, antes bien, de una *teoría de los nombres.*)

¿Cabe admitir un planteamiento nuliterminal de las descripciones definidas en el marco de una auténtica ontología? Sí, porque una solución así no altera las tesis ontológicas del sistema, sino tan sólo una tesis sobre el lenguaje a saber: que cada descripción definida es un término dotado de referencia. Tal tesis puede sacrificarse, sin desmedro alguno de la armazón ontológica por la que estamos abogando.

En efecto: supongamos que, en vez de que —como lo hemos defendido más arriba— cada descripción definida vacua designe a un ente nulo (al más inexistente de los entes, que es lo infinitesimalmente real), las descripciones definidas vacuas carecen por entero de denotación. ¿Son términos, entonces? Sí, se las puede seguir considerando como términos, aunque no como expresiones categoremáticas. Habrá, pues, términos sincategoremáticos. (Recordemos que una expresión 'ϑ' es categoremática ssi, de cualquier afirmación "...ϑ---", que contenga —como se indica— una ocurrencia de 'ϑ', cabe deducir "Hay algún ente, x, tal que ...x---".)

Pero es que, sea como fuere con respecto a las descripciones definidas, es menester admitir términos sincategoremáticos (o sea: no categoremáticos). Porque, para que nuestra teoría no sea trivial o endeble, es preciso que el ámbito de las oraciones desborde al de los teoremas o afirmaciones enunciables con verdad; es preciso, pues, que haya enunciados de todo punto falsos, e incluso absolutamente falsos (e. d. 100 % falsos en todos los aspectos). Pero esos enunciados (como 'Nada existe', p. ej.) pueden, como los demás, nominalizarse, siendo el resultado de tal nominalización un término, el cual, sin embargo, no designará a nada en absoluto; pues, volviendo al citado ejemplo, no hay nada en absoluto que sea el hecho de que nada existe. Así, la expresión 'el hecho de que nada existe' es un término nulo, un término carente por completo de denotación. Es un término, eso sí, porque, por ser un sintagma nominal, puede reemplazar, según reglas sintácticas razonables —como son las de la lengua natural—, a términos categoremáticos. Así, la oración 'El hecho de que nada existe es desagradable' está sintácticamente bien formada, aunque sea absolutamente falsa. Es absolutamente falsa en virtud del primero de entre los dos principios siguientes sobre la relación entre ser (existir) y ser-así.

1. Sólo si algo existe, a lo menos relativamente, tiene alguna propiedad.

2. Sólo si algo existe, a lo menos relativamente, es propiedad poseída por alguna cosa.

Los dos principios son obvios, puesto que, *para tener* (poseer, ejemplificar) o ser tenido (poseído, ejemplificado), *hay que ser*, hay que existir —siquiera en algunos aspectos, e. e., relativamente por lo menos—. Un puro nada de nada, un "no-algo" que fuera absolutamente irreal sería un espantoso absurdo; sería absurdo el que "se diera" (en cualquier sentido que fuere) tal "no-algo", o que tuviera propiedades (e. d., que tuviera su ser-así, al paso que carecería absolutamente de ser, a secas). Ontologías que permiten el darse un ser-así de "no-algos" absolutamente faltos de existencia son los esencialismos aléticos (Aristóteles —medio a regañadientes, tal vez— fue el primer esencialista alético; algunos escolásticos, como Suárez, lo imitaron, con mayor desenfado en este punto; Descartes, Reid y otros filósofos modernos —no pocos, de modo inconsecuente— marcharon por ese sendero. Pero han sido, en nuestro tiempo, Alexius Meinong y los que, durante los últimos lustros, se han inspirado en él —como los adeptos de la lógica libre, como Lambert, y los de la lógica neutral, como Routley— quienes han plasmado tesis esencialistas-aléticas coherentes y elaboradas; que tengan esas dos virtudes no excluye el que sean de lo más implausibles y chocantes para los filósofos de orientación realista).

Así pues, de atenernos al espíritu de una ontología realista, abogaremos, sin duda, por los dos principios 1 y 2, es decir, por sus respectivas consecuencias 3 y 4; helas aquí:

3. Lo absolutamente irreal no posee, en absoluto, propiedad alguna.
4. Ningún ente posee, en absoluto, como propiedad a lo absolutamente irreal.

'Lo absolutamente irreal' es un término nulo, equivalente a 'el hecho de que nada existe'.

(En el marco de la teoría seleccional ontofántica de descripciones, que propusimos en VI.7, no considerábamos a esas expresiones como descripciones definidas, sino como *pseudo*descripciones. En general, en el marco de *esa* teoría, muchos sintagmas nominales que comienzan por un artículo determinado en singular no son concebidos como descripciones definidas, sino como meras transformaciones de oraciones, las cuales, obviamente, no son descripciones definidas).

De conformidad con la conclusión alcanzada, cabe decir que 'lo absolutamente irreal' es un término sincategoremático, porque, a todas luces, sería absurdo decir que hay algo que no posee en absoluto pro-

piedad alguna. (Notemos, empero, que puede haber, y tiene que haber, términos sincategoremáticos que no sean equivalentes a 'lo absolutamente irreal', a saber: términos que designen a entes sólo relativamente existentes, e. e., entes —o "cuasientes", entes sólo en un sentido lato de la palabra— que, careciendo por entero de realidad en algunos aspectos, existen en otros aspectos de lo real, en otros "mundos-posibles". A esos términos *no siempre* les es aplicable la regla de generalización existencial.)

Pues bien, ¿por qué no considerar a cada descripción definida vacua como un término sincategoremático y, lo que es más, como un término nulo, o sea: como un término equivalente a 'lo absolutamente irreal'? Eso es lo que propone una teoría nuliterminal de descripciones, que puede también ser ontofántica, puesto que tal propuesta, de suyo, no va en contra de la ontología propuesta en este libro.

Para articular la propuesta de una teoría nuliterminal ontofántica de descripciones, postularíamos lo siguiente: Cada descripción definida "El ente que..." sería una abreviación de "Hay un ente tal que, dándose el caso de que él y sólo él es tal que..., existe". Cabe demostrar que con esa definición (y en el marco de un sistema de lógica no-categorial, como debe serlo cualquier lógica que se ajuste a la motivación ontológica por la que hemos venido abogando a lo largo de este libro) tendremos el siguiente resultado: Si hay, en efecto, un ente, y sólo uno, que satisfaga la matriz colocada en el lugar de los puntos suspensivos, *ese* ente será lo designado por "El ente tal que..."; y, de no darse tal ente (ente realmente real, o sea: real en todos los aspectos), entonces "El ente tal que..." será un término nulo.

Veamos, someramente, qué consecuencias traería adoptar una teoría nuliterminal de esa índole.

Se perdería el *principio de aplicación* (a saber: "Que todo sea tal que--- implica que... es tal que---", colocando, en el lugar de los puntos suspensivos, a cualquier nombre propio o *descripción definida).* Porque de "Todo es así o asá" no cabría concluir "El ente que tal y cual es así o asá"; no cabría concluirlo mientras no se hubiera o demostrado o sentado como premisa que hay un ente, y uno sólo, que tal y cual; porque, de no ser cierto eso, 'El ente que tal y cual' sería un término nulo.

Por lo mismo, la regla de generalización existencial sería inaplicable a ciertos enunciados con descripciones definidas. P. ej., en el marco de *esta* teoría sería verdad lo siguiente: 'La guerra entre Nepal y Ruanda no existe en absoluto'. Pero de ahí no valdría concluir 'Hay algo que no existe en absoluto'.

Naturalmente, tanto el principio de aplicación como la regla de generalización existencial seguirían valiendo, sin reservas ni restricciones, para los nombres propios; y valdrían para las descripciones definidas con una restricción, a saber: que se afirme previamente el enunciado resultante de colocar delante de la descripción definida en cuestión el verbo 'existe'.

Esa restricción al principio de aplicación y a la regla de generalización existencial sería una desventaja de esta teoría respecto de la teoría seleccional que propusimos más arriba. En cambio, con la teoría nuliterminal que estamos considerando tendríamos como teoremas los siguientes enunciados: 'Existe el ente que tal y cual ssi hay un ente, y sólo uno, que es tal y cual'; 'Si existe el ente que tal y cual, entonces es verdad del ente que tal y cual que tal y cual' (este último enunciado se transformaría en un teorema de la teoría seleccional propuesta en VI.7 sólo si en la prótasis se coloca el functor 'un tanto': 'Si es un tanto existente el ente que tal y cual, entonces él es tal y cual').

Se pone de relieve un gran parecido entre ambas teorías al ver los dos siguientes enunciados bicondicionales, el primero válido en la teoría seleccional y el segundo en la nuliterminal (en virtud de los cuales cabría llamar a ambas teorías 'teorías de estilo carnapiano', porque permiten un sucedáneo, en ciertos casos, cuando la descripción es vacua):

1) Esto o lo otro es verdad del ente que tal y cual ssi, o bien hay un solo ente que tal y cual, y de ese ente es verdad esto o lo otro, o bien no hay en absoluto un solo ente que tal y cual, y es verdad esto o lo otro de lo infinitesimalmente real.

2) Esto o lo otro es verdad del ente que tal y cual ssi, o bien hay un solo ente que tal y cual, y de ese ente es verdad esto o lo otro, o bien no hay en absoluto un solo ente que tal y cual, y es verdad esto o lo otro de lo absolutamente irreal.

(Donde "Hay un solo ente que..." abrevia a "Hay un ente, y sólo uno, que...".) Naturalmente, según que se adopte una u otra teoría serán verdaderos unos u otros enunciados en los que figuren las mismas descripciones definidas vacuas —e. e., unas u otras instancias sustitutivas de "esto o lo otro".

En todo caso, la ontología no variaría en absoluto. Lo único que variaría sería el uso de las descripciones definidas, a saber: el que éstas tengan siempre un uso referencial, aunque sea impropio, o puedan tener un uso irreferencial. Bajo la formulación diversa de los teoremas —p. ej., de instancias del principio de aplicación— se albergaría la misma concepción de lo real. Por ejemplo, seguiría siendo verdad que

existe (infinitesimalmente, eso sí) el menos real de los entes, un ente del que es, a la vez, infinitamente falso y un sí es no verdad que existe. Porque ese ente lo hemos reconocido en virtud de motivos independientes de la teoría de descripciones (su postulación no era un instrumento *ad hoc* para salir airosos, a cualquier costa, con una teoría seleccional de descripciones): ese ente no es otro que el hecho de que todo existe (cf. capítulo IV.11).

Y, desde luego, seguiría debiendo afirmarse que existe el referente de cualquier término categoremático —incluyendo cualquier nombre propio—, por más que, en no pocos casos, *también* sea verdad que tal referente es, en uno u otro grado, inexistente. La concepción dialéctica de los grados de realidad permanecería, pues, inalterada.

Se ve mejor esta permanencia de la misma concepción ontológica en la teoría nuliterminal ontofántica de descripciones, al constatar que esta teoría conserva, también para cualesquiera enunciados con descripciones definidas, los principios de no-contradicción y de tercio excluso (y esta teoría no es como la de Russell, no prevé ninguna ambigüedad de "alcance", que hubiera que eliminar mediante diversas lecturas).

Por otro lado, esta teoría también conserva intacto el principio descripcional de identidad, porque "El ente tal que... es idéntico al ente idéntico al ente tal que..." es un teorema, incluso cuando —según lo prevé la teoría—, "el ente tal que..." no designe a nada en absoluto; porque la identidad es, simplemente, la equivalencia *estricta* entre los respectivos grados de existencia de los idénticos, de suerte que lo absolutamente irreal es también idéntico con lo absolutamente irreal. La identidad no es una propiedad, aunque sí hay una propiedad correspondiente a la identidad, a saber: la propiedad de ser autoidéntico; decir que x es idéntico a z es, simplemente, decir que cabe afirmar la existencia de x en la misma medida en que cabe afirmar la de z.

Por último, todos los principios ontológicos defendidos a lo largo de este libro (todos los enunciados de la forma "Todo ente es tal que...") seguirían siendo igualmente verdaderos. Así, se mantendría el principio de gradualidad, según el cual cada ente posee —siquiera sea en medida infinitesimal— cualquier propiedad. Lo único que cambiaría sería la aplicación de esos principios a las descripciones definidas, pues las descripciones definidas vacuas ya no tendrían uso referencial y no hablarían de ningún ente. (En realidad, no hablarían de nada y, por sí solas, no significarían nada en absoluto; sólo que el resultado de insertarlas en un contexto dado sí significaría algo, y sí sería verdadero.) No es, pues, que, según la teoría seleccional, un cierto ente, la

guerra entre Nepal y Ruanda, sea cruenta, mientras que, según la teoría nuliterminal, ese ente no es cruento en absoluto; la diferencia estriba sólo en que la primera teoría asigna un referente (lo infinitesimalmente real) a la expresión 'la guerra entre Nepal y Ruanda', mientras que la segunda teoría no le asigna referente en absoluto. La diferencia es, pues, no sobre lo real, sino sobre el uso lingüístico.

¿Cuál de ellas se ajusta al uso efectivo del lenguaje natural? Eso merece una investigación aparte. La evidencia no parece concluyente ni en un sentido ni en otro.

LOS PRINCIPIOS ONTOLOGICOS: LA INTELIGIBILIDAD DE LO REAL

1. ¿HAY PRINCIPIOS ONTOLOGICOS?

Lo que mayormente hemos estudiado en este libro, a lo largo de los seis capítulos precedentes, es qué sea el existir; cómo se relaciona la existencia con la inexistencia; y cómo están ligadas la existencia y la referencialidad.

Pero todavía nos queda habérnoslas con el arduo problema de cuáles sean los principios ontológicos, las leyes más importantes que rigen todo lo real: aquellas leyes que, enunciándose con oraciones de la forma 'Todo ente es tal que...', no hablan acerca de ningún sector o propiedad particular, e. e., circunscrita a un ámbito restringido de lo real. Dicho de modo más riguroso (si bien menos intuitivamente atractivo): los principios ontológicos son aquellas leyes que rigen todo lo real y que son expresables mediante oraciones de la forma 'Todo ente es tal que...' en las que no figure más que un vocabulario conformado por unas poquitas expresiones primitivas —más las definibles a partir sólo de ellas—, tales como, por ejemplo: 'identidad', 'existencia', 'ejemplificación', 'clase' (o 'propiedad' que es su alomorfo, en distribución complementaria), 'causa' (o 'razón suficiente') y algunas otras de índole similar.

Cada principio ontológico es una ley que se expresa con un enunciado de la forma 'Todo ente es tal que...'. Pero cada enunciado de esa forma equivale a un enunciado de la forma 'No hay ente tal que no...', e. d., a un enunciado de la forma 'No hay ente alguno tal que—'

(donde '—' hace las veces de 'no...'). Así pues, cada principio ontológico se expresa mediante una oración que comienza con un cuantificador existencial precedido de una negación. Que valga un principio ontológico es que no exista ente alguno que lo infrinja. Y un principio ontológico será tanto más verdadero cuanto menos cierto sea que hay entes que infrinjan tal principio. Vale, p. ej., el principio de que todo es autoidéntico en la medida en que no existan entes distintos de sí mismos.

Así pues, si hay principios ontológicos válidos, es que son verdaderas ciertas oraciones de la forma 'No hay nada que...'. Si cada oración así fuera del todo falsa, no habría principios ontológicos válidos. Por consiguiente, si cada oración de la forma 'Hay algo que...' fuera completamente verdadera, entonces no habría principio ontológico alguno que tuviera validez.

Tratemos de imaginar qué sería una realidad en la que fuera verdadero cada enunciado de la forma 'Hay algo que...'. Una realidad semejante sería el caos más espeluznante, sería un despeñadero en el que ningún ente tendría algo en común con todos los demás entes, en el que no reinaría ninguna cohesión, sino que sería un pandemónium sin orden ni concierto. Habría elefantes de menor dimensión que un neutrón; y tortugas más veloces que la luz; y rascacielos de hidrógeno; y entes a la vez sumamente vivos y sumamente muertos. Una realidad así sería ininteligible, porque sólo es inteligible lo que se ajusta a leyes. (Roquentin, en *La náusea,* se asquea ante una realidad que se le aparece como sin-sentido y sin porqué, por la presencia en la misma de lo que él ve como repetición; en el capítulo VIII.11 ya nos referiremos a ese problema, pero lo que aquí vale la pena subrayar es que una realidad carente de toda uniformidad —y, por ende, de toda cohesión— sería aún más obviamente un mayúsculo sin-sentido y sin-porqué.)

Naturalmente, no hay modo alguno de probar que sí existen principios ontológicos válidos. Pero, de aceptarse uno de los principios que luego postularemos —el de inteligibilidad—, no puede por menos de reconocerse —para ser consecuentes— que si hay principios ontológicos, porque la realidad es inteligible. Y, de no darse en absoluto principios ontológicos, ni siquiera podría razonarse, pues todo razonar supone unas reglas de inferencia que sólo valen en virtud de que cada ente que satisface las premisas satisface también la conclusión (o sea: en virtud de que *no hay* nada que satisfaga las premisas sin satisfacer la conclusión). Por ello, la posición aquí defendida será la de que existen principios ontológicos. Acaso nadie la haya combatido tajante-

mente, mas ¿no puede sospecharse en ciertas corrientes del pensamiento —quizá ciertos sofistas, y, más aún, ciertos vitalistas, acaso Nietzsche— una tendencia a rechazar cualquier principio ontológico y, más generalmente, cualquier ley válida acerca de todo lo real?

En todo caso, presuponiendo que sí se dan principios ontológicos válidos, dedicaremos el resto de este capítulo a reflexionar sobre cuáles sean y, más en particular, a debatir sobre la validez de algunos de los principios ontológicos que han sido propuestos. Al hacerlo, no pretendemos jerarquizar esos principios, ni deducir unos de otros, porque no es ése nuestro presente cometido, y porque la deducción sería relativa a un sistema deductivo particular.

Aunque nuestra justificación de la existencia de principios ontológicos es pragmática —en el sentido de que apela a la necesidad de reconocer que existen como condición de posibilidad de un habérnolas racionalmente con la realidad, e. e., como condición de posibilidad de un enfoque intelectual de lo real que se ajuste a patrones de coherencia—, eso no quiere decir, ni muchísimo menos, que sea el plano pragmático, el plano de los requerimientos del sujeto pensante, aquel al que corresponda la última palabra; o sea, no quiere decirse que la justificación última de la postulación de principios ontológicos venga dada por una inclinación apriórica del sujeto. Ello nos sumiría en un idealismo del que está a mil leguas el espíritu fogosamente realista que anima al presente libro, espíritu que entiende al saber humano como un reflejo de lo real o —mejor todavía— como autopatentización de la realidad misma en el pensamiento del sujeto; porque, de incumbirles la última palabra a consideraciones pragmáticas, la justificación de nuestra afirmación de que existen principios ontológicos sería que así lo requieren las tendencias mentales del sujeto humano; luego los principios ontológicos se afirmarían sólo para satisfacer esas tendencias; y, entonces, sería una ilusión la forma de expresión aparentemente realista de tales principios —e. d., el "No existe ente alguno que...", que parece tener un inobjetable sentido existencial (negativo) y, por lo tanto, de referencia a lo que hay, al ser—: en el fondo, y en cierto sentido profundo, los principios querrían decir tan sólo que, de conformidad con las tendencias del sujeto pensante, hay que pensar que sucede como si existieran principios ontológicos. (Naturalmente pueden brindarse enunciaciones alternativas de ese enfoque pragmático o idealista —"trascendentalista" puede también denominárselo—: puede decirse que, si bien es correcto responder afirmativamente a la pregunta de si los principios tienen un sentido realista, esa respuesta es válida no a secas, sino en un plano más o menos básico que aquel en que quepa

decir que esa misma validez de los principios en sentido realista viene dictada o constituida por una posición subjetiva constituyente de la "realidad tal como se da al hombre" o del "objeto de conocimiento" entendido como algo diverso de la realidad misma. Mas no nos interesa aquí entrar en tales refinamientos de un enfoque que queremos más bien rechazar globalmente.)

La razón por la cual las consideraciones pragmáticas no pueden arrogarse el estatuto de última instancia es que todavía falta, una vez que se sabe que la postulación de ciertos principios es condición de posibilidad de nuestro pensar coherentemente sobre lo real, preguntarse por qué ello sucede así y también por qué, si algo choca con los requerimientos de nuestro pensar coherente, debemos descartarlo; por qué debemos, pues, postular cuanto sea requerido para desarrollar un pensamiento coherente. Y las respuestas a esos porqués vienen únicamente dadas por los principios mismos que vamos a estudiar en este capítulo: el de inteligibilidad, el de coherencia, el de razón suficiente. El primero nos dice que lo real es inteligible, que hay consonancia básica entre las leyes del pensar y las del ser; el segundo nos dice que lo real es coherente y que sus contenidos son compatibles entre sí (no hay dos cosas en lo real tales que al existir la una anulara por completo la existencia de la otra); el tercero nos dice que todo tiene su porqué (y, por eso mismo, estamos autorizados a pensar que los tres porqués que nos planteábamos tienen que ser sendas respuestas correctas, objetivamente verdaderas). Sólo con este planteamiento realista se dilucidan las condiciones objetivas, ontológicas, de posibilidad de las condiciones subjetivas de posibilidad del pensar racional: ¿por qué necesitamos postular tal o cual cosa para pensar con coherencia? Y ¿por qué necesitamos pensar con coherencia? Porque la realidad es coherente y en ella sucede tal o cual cosa, de modo que eso fuerza a nuestra mente a ajustarse a ese cómo-es-la-realidad para estar en la verdad; y el ser humano necesita estar en la verdad para habérselas, con éxito, con la realidad, pues, de no, fracasaría.

2. EL PRINCIPIO DE INTELIGIBILIDAD

El principio de inteligibilidad estipula que no hay nada ininteligible, incomprensible; que no hay nada opaco a la razón, transracional; que las leyes que rigen el razonamiento correcto son leyes del ser.

En verdad, el principio puede parecer muy banal si por 'leyes lógicas' entendemos, precisamente, leyes ontológicas, e. e., ciertos enunciados de la forma 'No hay nada que...' —así como sus instancias respectivas, o sea: los enunciados de la forma 'ello no es tal que...', pudiendo escribirse también, en vez del pronombre terciopersonal 'ello', cualquier nombre propio o descripción definida—: y si por 'reglas de inferencia lógicas' entendemos ciertas reglas de inferencia que tienen la siguiente forma y características: 1) De una secuencia de premisas "p_1", "p_2"..., "p_n" permite extraer una conclusión "q". 2) Es una verdad lógica (e. e., ontológica) el enunciado "Si es afirmable con verdad que p_1 y p_2 y p_3 y... y p_n, entonces q".

Porque, de tenerse tal concepción de la lógica, es obvio que la lógica es lo mismo que la ontología. Y como normalmente se entiende por 'razón' o 'intelecto' aquel pensamiento que se ajusta a los patrones de la lógica (suponiendo que hay algún sistema de lógica que es el objetivamente verdadero), entonces, obviamente y por definición, las leyes por las que se rige la razón son las leyes de la realidad. Y, por consiguiente, ningún ente puede infringir las leyes por las que se rige la razón.

Con todo, la cuestión no es tan simple como parece, toda vez que, si definimos las leyes lógicas como lo hemos hecho, resta por mostrar que el pensamiento se ajusta —por lo menos en los casos favorables y, mejor aún, de manera usual— a las leyes ontológicas, en el sentido de que no piensa nada que infrinja tales leyes. A esta tesis —propuesta en tres versiones, unas más débiles que otras— la llamaremos 'principio de inteligibilidad'. (A la inversa, quienes definan las leyes lógicas como leyes del pensar deberán formular el principio de inteligibilidad como la tesis de que las leyes del pensamiento rigen la realidad también; pero la definición de las leyes lógicas como leyes del pensamiento encierra realmente graves dificultades, razón por la cual es preferible el rumbo aquí trazado.)

Naturalmente, no hay ningún modo de probar contundentemente la verdad de esta tesis de la inteligibilidad. Pero mostraremos cuán plausible es al examinar qué inconvenientes se siguen de su rechazo o supernegación.

Empecemos por distinguir las tres versiones del principio de inteligibilidad.

La primera versión sostiene que cualquier pensamiento se ajusta a las leyes de la lógica. La llamaremos, por ejemplo, 'versión fuerte del principio'.

La segunda versión sostiene que ese ajuste del pensamiento a las

leyes lógicas tiene lugar siempre y que usualmente tal ajuste se produce globalmente (en todos los aspectos), si bien, en muchos casos, es sólo relativo (se da sólo en algunos aspectos). La llamaremos 'versión intermedia del principio'.

La tercera versión sostiene que el referido ajuste se produce a veces; con lo cual en ocasiones la mente está en armonía con la realidad —aunque sea excepcionalmente—. La llamaremos 'versión débil del principio'.

Vamos a defender la versión intermedia. La versión débil es de escasa utilidad e interés, y nos sume en la perplejidad, al no saber nunca si hay probabilidades de que la aludida armonía se esté produciendo o no en el rato en que uno está reflexionando. La versión fuerte, por su lado, afirma demasiado, y puede ser puesta en dificultades, por lo menos a primera vista, aduciendo como contraejemplos ciertos casos de locura, p. ej.

A favor de la versión intermedia del principio podemos argüir, en primer lugar, que si el pensamiento se apartara usualmente de patrones intelectuales que reflejen la realidad, entonces, como toda justificación cognoscitiva consiste, única y exclusivamente, en apuntalar unos pensamientos con otros, no dispondríamos de ningún indicio que hiciera probable que nos halláramos en lo cierto, en vez de estar hundidos por entero en el error. En efecto: toda la evolución del pensamiento humano es un proceso en el que en cada eslabón se parte de un bagaje de creencias previas (de un horizonte previo de intelección, de una *perspectiva*) que luego se enriquece y también se rectifica en parte (pero sólo en parte) ante el advenimiento de nuevas creencias surgidas como resultado de nuevas circunstancias en que se halle el sujeto —p. ej., de nuevas experiencias sensoriales o de nuevos procesos mentales—. Por ello, a menos que, de modo usual, el pensar se ajuste a las leyes de la lógica, nada nos ofrecerá ni siquiera una insinuación de que todo ese proceso va por buen camino. Es más: si suponemos que, de manera usual, el pensar se aparta de esas leyes y las infringe, entonces (como toda la economía de la justificación parte de pensamientos para, a través de un nuevo pensar, desembocar en otros pensamientos, tomando siempre a algunos de los primeros pensamientos como pauta y rasero de la corrección del proceso seguido) de lo que sí tendremos indicio (y provisto de una fuerte dosis de probabilidad) es de que nuestro itinerario mental —que creíamos intelectual— va por un derrotero errado.

Ahora bien, parece que el derrotero que sigue el pensamiento humano no es errado. Porque, gracias a su pensamiento, ha alcanzado el

hombre logros considerables, como el sobrevivir y el transformar la naturaleza en gran escala —pese a lo precaria que es aún su potencia en este terreno—; logros que no parecen alcanzables más que cuando se posee un reflejo de la realidad aproximadamente correcto y que va haciéndose progresivamente más correcto. Porque, si bien el error puede ser útil en ocasiones, generalmente es la verdad la que es útil para actuar sobre la realidad y obtener lo que uno busca. Un mapa errado no nos permite —en general— llegar a nuestro destino; no nos permite *orientarnos* y dar con aquello en pos de lo cual andábamos.

Pero si —como parece— el pensamiento humano en general está siguiendo un rumbo correcto, es que ese pensamiento no se aparta generalmente de normas de pensamiento correctas, que coinciden con las leyes que rigen la realidad. Y ello hace probable que nos acerquemos a un reflejo más y más verdadero de la realidad, prosiguiendo por ese mismo camino (utilizando, pues, los procedimientos de justificación cognoscitiva que ha utilizado preponderantemente —y cada vez más preponderantemente— la humanidad).

De nuevo cabe aquí oponer, a las consideraciones que preceden, el reparo de que estamos incurriendo en el pragmatismo que habíamos recusado más arriba, al final de VII.1; parecemos dar la última palabra justificativa a consideraciones pragmáticas, a saber: de no aceptar el principio de inteligibilidad —o, más exactamente, el primer componente del mismo, a saber, que siempre se da algún ajuste del pensar a las leyes (onto)lógicas, siendo usualmente global ese ajuste—, estaríamos perdidos, pues deberíamos sacrificar aun ese asidero que, sin llegar a constituir garantía, sí constituye indicio, respaldo, aval a favor de lo bien fundado, en general, de nuestro proceder intelectivo, de nuestro pensar y de los contenidos del mismo; y cabe objetar: bueno, ¿y qué? ¡Qué se le va a hacer! De ninguna manera —diría el objetor— prueba eso que nuestro proceder sea correcto ni, por lo tanto, que deba ser correcto y ajustarse a la realidad lo que se requiera como condiciones de posibilidad del mismo, o de una prosecución algo confiada del mismo —y, sin confianza, zozobraría cualquier empresa.

A esa objeción respondo que, aplicando el principio de razón suficiente que consideraremos y sustentaremos más abajo, el que así sucedan las cosas debe tener su porqué; y no se ve qué otro porqué puede ser sino que lo real es inteligible, que entre las leyes del pensar y las del ser reina armonía o, mejor, identidad profunda —dentro de determinados límites, eso sí—. Cierto es que esta defensa de un principio ontológico por otro que luego será justificado por el primero es circular. Pero tal circularidad no es viciosa: cada argumento de la cadena es

no-circular, aunque la cadena argumentativa misma sí sea circular, como no puede por menos de ser. En esa cadena las consideraciones pragmáticas constituyen premisas correctas en un eslabón, o en varios eslabones; mas no constituyen de ninguna manera —contrariamente a lo que sucede en los enfoques pragmático-idealistas— el sedimento último por debajo del cual, o más allá del cual, ya no cupiera preguntarse ni buscar nada más.

Puede, por otro lado, ponerse en tela de juicio el carácter ontológico del principio de inteligibilidad y de las consideraciones que a favor del mismo estamos aduciendo. Porque aparentemente, y tal como lo enunciamos, el principio de inteligibilidad no rige el ser, sino el pensar, diciendo de éste que se ajusta al ser.

Ahora bien, ese reparo pasa por alto que un principio que se refiere a cierta relación entre el pensar y el ser refiérese también a la relación conversa entre el ser y el pensar. Decir del pensar que —dentro de ciertos límites y con ciertas precisiones o matices— éste refleja al ser equivale a decir del ser que —con las mismas precisiones y limitaciones— éste es reflejado por el pensamiento, y está, por ende, al alcance del pensar, ya que cualquier pensar que se dé se ajustará —dentro de esos límites y precisiones— al ser. Así pues, lo que el principio nos dice es que el ser, la realidad, es tal que el pensamiento se ajusta a ella.

3. LA RELACIONALIDAD DEL PENSAR COMO MOTIVO PARA AFIRMAR EL PRINCIPIO DE INTELIGIBILIDAD

Otra razón más para sostener, si no la versión fuerte, a lo menos la versión intermedia del principio de inteligibilidad es la concepción del pensar como una relación, concepción que defendimos denodadamente en el capítulo IV (frente a quienes recurren al artilugio de la "intencionalidad" para escabullirse de las implicaciones que arrastra el reconocimiento franco y consecuente de la relacionalidad del pensar).

Dejando de lado a los intencionalistas, ¿quiénes están en contra de la relacionalidad del pensar? Quienes —como Quine en cierta fase de su evolución filosófica— conciben el pensar-que-p (para una oración cualquiera "p" que sea dada) como una propiedad monádica, algo monolítico o de una sola pieza. La dificultad que encierra tal concepción es que no da cuenta de las varias ocurrencias del pronombre ter-

ciopersonal 'él' (o sus sustitutos eventuales, nombres propios o descripciones definidas) en 'él piensa que él tiene frío' o 'él piensa que aquél tiene miedo a él' (o sea: 'él piensa que aquél le tiene miedo') o 'él piensa que él es el mejor amigo de él' (e. d.: 'él cree ser el mejor amigo de sí mismo'). Así, parece que debemos descartar la tesis de la no-relacionalidad del pensamiento.

Pero ¿entre cuáles y cuáles cosas se da la relación de pensar? Cabe distinguir un pensar *de re* y un pensar *de dicto*. El primero es una relación entre un sujeto (el pensante), un objeto acerca del cual es el pensamiento y una propiedad que es la pensada acerca de él. El pensar *de dicto* es una relación entre un sujeto (pensante) y un hecho (e. e., algo real, verdadero, que es lo pensado; como es real o verdadero, no podrá ser totalmente falso, sino que poseerá al menos relativamente un grado de verdad siquiera infinitesimal). Supongamos que Abundio piensa que Mobutu es sumamente bondadoso. Ese pensar será *de re* ssi puede expresarse diciendo que Abundio cree de Mobutu que éste es sumamente bondadoso (o también diciendo que Abundio concibe a Mobutu como sumamente bondadoso, o que Abundio atribuye a Mobutu la propiedad de ser sumamente bondadoso). Cuando tales paráfrasis fallan (cuando son inaplicables), es que el pensar es *de dicto*; si el referido pensamiento de Abundio es *de dicto*, se expresará también diciendo que Abundio cree en el hecho de que Mobutu es sumamente bondadoso; o también diciendo que Abundio atribuye verdad o realidad al hecho de que Mobutu es sumamente bondadoso.

El pensar *de dicto* no puede, obviamente, infringir las leyes (onto) lógicas, ya que lo pensado ha de ser al menos relativamente verdadero, y, por consiguiente, lógicamente admisible.

El pensar *de re* tampoco infringe las leyes ontológicas si es que aceptamos el principio de gradualidad o de omniejemplificación que defenderemos en el capítulo IX. Porque aquello en lo que consiste una relación de pensar *de re* es un atribuir a un objeto una propiedad, y —según el principio de gradualidad— cada objeto posee cualquier propiedad, así sea infinitesimalmente. Lo que, desde luego, puede ocurrir es que un sujeto atribuya en muy alta medida a un objeto una propiedad que ese objeto sólo posea en medida exigua —acaso sólo en medida infinitesimal—. Y, a la inversa, aunque un objeto posea una propiedad en muy alta medida, puede haber un sujeto que no le atribuya tal propiedad más que en medida muy escasa, o hasta quizá sólo infinitesimalmente.

Volviendo ahora al pensar *de dicto*, y como lo hemos indicado, ese pensar es una relación entre un sujeto (el que piensa) y un objeto (lo

pensado, o —más exactamente— el hecho pensado, puesto que el pensar *de dicto* es el pensar que se dirige a un hecho o estado de cosas, es una relación *diádica).*

Cada pensar *de dicto* deberá tener, pues, un objeto. Tal objeto será *algo;* por ende, será real, existirá —por lo menos en algunos aspectos de la realidad—. Mas que un hecho sea real (que sea un hecho) es que se dé tal hecho; e. d., que, de hecho, las cosas sucedan así (como se indica en la descripción del hecho), y eso equivale a que sea verdad lo dicho al describir el hecho. (No hacemos ahora sino mostrar de nuevo que verdad y existencia se identifican, lo cual es obvio por lo menos en el caso de los hechos; lo que además sucede es que, según la ontología dialéctica —y, más concretamente, ontofántica— aquí propuesta, cada ente es un hecho, a saber: el hecho de que él existe.) Y de ahí se deduce que, cuando alguien piensa algo, tal algo es verdad; con lo cual, a mayor abundamiento, se tiene que tal algo se ajusta a las leyes (onto)lógicas.

4. ¿NO SE DAN PENSAMIENTOS TOTALMENTE FALSOS O INCLUSO ABSURDOS?

Mas ¿no piensan absurdos algunas personas? Esa es una seria objeción contra la tesis que acabamos de defender (y, en general, contra cualquier teoría que incorpore el "principio de Alicia"). Otra objeción aún más poderosa es que, de ser correcta nuestra tesis, se daría una infalibilidad de cada sujeto pensante.

Responderemos conjuntamente a ambas objeciones.

Cada hecho pensado (en un pensar *de dicto)* por un sujeto que ha de ser un algo, ha de tener realidad. Pero no se sigue de ahí que deba tener realidad o verdad en todos los aspectos; lo único que se sigue es que, en al menos algún aspecto, ha de tener algún grado de verdad, por ínfimo que sea. Una persona puede tener varias creencias. Supongamos que tiene dos, tales que una de ellas es una *super*negación de la otra. (Una supernegación de una oración es el resultado de colocar delante de la misma el functor 'Es de todo punto falso que'.) Pues bien, de ser ése el caso, como hace falta que cada una de esas dos creencias tenga realidad o verdad en algún aspecto, lo que sucederá será que, en algunos aspectos, será una de ellas la que posea realidad o verdad (careciendo la otra, en *esos aspectos,* de todo grado de verdad o existen-

cia), en tanto que, en los demás aspectos, ocurrirá lo inverso. Dándose tal circunstancia, lo que no podrá ocurrir será que la persona en cuestión piense la conyunción de ambas creencias suyas, puesto que tal conyunción sería un absurdo completo, carente del más mínimo grado de realidad, en cualquier aspecto que se la tomara.

Pero es que alguien puede creer que una cosa sucede y también creer que otra cosa sucede sin creer que tenga lugar la conyunción de ambas. Puede que no se haya puesto a sacar consecuencias de sus propias creencias (ningún sujeto finito cree todas las consecuencias que se derivan de sus creencias, porque la gran mayoría de ellas ni siquiera se le han pasado por las mientes). Y puede que profiera un enunciado tal que, si lo tomáramos literalmente, estaría diciendo creer en esa conyunción; pero no podemos admitir que, cuando profiera tal enunciado, piense en esa conyunción, ni que crea pensar en ella; en verdad, lo que estará pensando será que él piensa el primer miembro de la conyunción y que también piensa el segundo; no que piensa la conyunción del primero con el segundo.

Así pues, un absurdo puede consistir en la conyunción de dos hechos, cada uno de los cuales goce de algún grado de realidad en algún aspecto, pero careciendo cada uno de ellos de todo grado de realidad en aquellos aspectos, precisamente, en los que el otro posee algún grado de existencia o verdad. Siendo ello así, puede ocurrir que de dos creencias de alguien pueda derivarse un absurdo mediante una mera conyunción de las mismas (y la conyunción de dos premisas es una inferencia correcta, autorizada por lo que se llama 'regla de adjunción'). Pero nada nos obliga a suponer que tal absurdo sea pensado por la persona en cuestión.

Por consiguiente, al rebatir una teoría absurda, podemos estar rebatiendo tan sólo las consecuencias que se deriven de las premisas sustentadas por quien la profese. Mas también podemos estar tratando de probar que incluso (algunas de) esas premisas carecen, en algún aspecto por lo menos, de todo grado de verdad —lo cual ha de ser forzosamente así para que la conyunción de las mismas sea un absurdo.

Vemos, pues, que la tesis de la infalibilidad que defendemos es sólo relativa. Nadie puede pensar un absurdo. Y sería absurdo por completo un "algo" que careciera en todos los aspectos de cualquier grado de existencia o verdad. Pero alguien puede (y mucha gente lo hace) pensar hechos que sólo en algunos aspectos tienen algún grado de verdad o realidad, y pensar, por separado —con diversos actos de pensar—, varios de esos hechos, aun cuando la conyunción de los mismos sea un absurdo; en tal caso, lo que no se puede hacer (diga uno lo que di-

jere) es pensar tal conyunción —e. d., no puede quien tenga tales pensamientos extraer las consecuencias lógicas de los mismos).

(Una dificultad que todavía pudiera suscitarse estriba en que, sucediendo todo ello, pareceríamos estar condenados a, o bien abstenernos de pensar esos hechos reales sólo en algunos aspectos, o bien abstenernos de sacar las consecuencias lógicamente inferibles de nuestras creencias. La dificultad se resuelve pensando esos hechos sólo relativamente —sólo en aquellos aspectos en los que los mismos poseen realidad—. Y la regla de adjunción se aplica sólo a las premisas que se aseveran a secas —e. d., en todos los aspectos, sin restricciones—; no a aquellas que aseveremos tan sólo relativamente, o sea: tan sólo en algunos aspectos.)

5. ¿SON LOS PRINCIPIOS ONTOLOGICOS QUE NOSOTROS FORMULAMOS REFLEJOS DE LEYES OBJETIVAS QUE RIGEN TODO LO REAL

El problema de la inteligibilidad de lo real comporta también otro aspecto. Algunos adversarios del principio de inteligibilidad (podemos llamarlos 'irracionalistas') sostienen no tanto que el pensar pueda socavar o conculcar las leyes (onto)lógicas, sino que las leyes (onto)lógicas mismas no pueden reflejar sino una parcela de lo real, por extensa que sea. Esos irracionalistas sostienen que siempre hay y seguirá habiendo un límite al horizonte de lo expresable; seguirá habiendo siempre —según ellos— lo inexpresable, lo inefable, lo no referible —ni directa ni siquiera indirectamente— por ningún acto de pensamiento humano o, a lo menos, por ningún acto verbalmente expresado.

Naturalmente, no hay ningún argumento contundente ni a favor ni en contra de tal posición. Hasta donde se echa de ver, sólo por un acto de fe puede aceptarse o rechazarse tal irracionalismo. Mas un acto de fe no es forzosamente gratuito o carente de motivos. Lo que sucede es que tales motivos son, a su vez, premisas discutibles; por lo cual, el acto de fe en cuestión, de estar apoyado en algo, lo estará en actos de fe previos o de rango más básico o radical (o bien estará inserto en una cadena circular, coherente, en la que cada eslabón sea, a la vez, una premisa —algo estipulado mediante un acto de fe— y una conclusión lógicamente inferible a partir de otras premisas).

Lo que el irracionalista puede alegar en su favor es que sería pre-

tencioso y arrogante por parte del hombre proclamar para su lenguaje una capacidad de expresión que todo lo abarcara. Puede también alegar el irracionalista que la experiencia nos muestra cómo muchas cosas que reputábamos incomprensibles o indecibles han llegado paulatinamente a ser comprendidas y dichas, al ensancharse el lenguaje; pero —según los irracionalistas— ello, en vez de estar mostrando que se ha alcanzado ya el límite (y, si se hubiera alcanzado, no sería —dicen— un límite de lo real, sino de nuestra capacidad verbal), lo que estaría en verdad mostrando sería que, por más que avance nuestra empresa verbalizadora y expresiva, nunca acotará ni agotará lo real; que siempre habrá algo que rebase los límites y moldes de lo expresado en cualquier enunciado. Y de ahí que cada enunciado de la forma 'No hay nada que...' tendría un campo de aplicación limitado al ámbito de lo humanamente verbalizado, de lo que es correlato de la actividad expresiva del hombre. Cada enunciado así debería, pues, interpretarse como diciendo 'No hay, entre los objetos que conforman el ámbito del hablar humano (actual), nada tal que...'.

Hasta aquí la exposición de los dos argumentos irracionalistas. Pasemos a la refutación de los mismos.

El primer argumento (el que achaca arrogancia al punto de vista racionalista) puede recusarse mostrando que lo que sustenta el racionalista (e. d., el adepto del principio de inteligibilidad) no es que el lenguaje humano pueda temáticamente, directamente, hablar de todos y cada uno de los entes que conforman la realidad, sino que puede expresar enunciados verdaderos que hablan de *todas* las cosas, pero sin referirse temáticamente a cada una de ellas. Los enunciados universales, los enunciados que hablan de todas las cosas son, precisamente, los de la forma 'Todo ente es tal que...', o, lo que es equivalente, de la forma 'No hay nada tal que...'. Globalmente, tales enunciados apuntan a todos los entes. Pero enunciar una oración así no equivale, en absoluto, a enunciar todas las instancias de la misma (todas las oraciones de la forma '--es tal que...', siendo los puntos suspensivos ocupados por la misma fórmula que la que ocupaba los puntos suspensivos del esquema correspondiente al enunciado universal respectivo, y siendo los dos guiones reemplazados por un nombre propio o descripción definida). De la oración universal se pueden deducir, por la regla de instanciación universal, dichas instancias. Se pueden deducir si se conocen tales instancias, y ningún hombre, ningún sujeto finito, conoce todas esas instancias.

Por consiguiente, el racionalista no atribuye al lenguaje humano una capacidad de referirse temáticamente a cada ente, sino sólo la de

referirse globalmente a todos los entes. Es verdad —reconoce el racionalista— que persistirá un horizonte de lo no dicho temáticamente. Pero no se dará ningún horizonte de lo que ni siquiera haya sido objeto de referencia global, pues cualquier ente ha sido objeto de referencia global por cualquier enunciado universal verdadero. Y hay enunciados universales verdaderos. De no haberlos (y a sostener que no los hay en absoluto parece abocado el irracionalista), hasta las propias afirmaciones del irracionalista serían *super*contradictorias, pues también él enuncia oraciones de la forma 'Todo ente es tal que...' (p. ej.: 'Todo ente es tal que, si es un enunciado universal, no es verdadero'; o, por lo menos, el siguiente 'Todo ente es tal que, si es un enunciado, hay entes a los que él no se refiere en absoluto'). Claro está, el irracionalista puede no turbarse por esa supercontradicción a la que él se ve condenado y replicar que la misma sólo muestra los límites del lenguaje. Pero parece inadmisible cualquier teoría que sea condenada por su propia expresión verbal. Sólo puede evitar esa inadmisibilidad colocándose por encima de la lógica y de sí misma, en un metanivel (o, mejor dicho, huyendo, en retroceso, de nivel en nivel, pero siendo desalojada sucesivamente de cada uno de esos niveles). En definitiva, el irracionalista aducirá que él no pretendía hacer expresable la verdad que él trata de vehicular y que es, en el fondo, indecible (y que sólo cabe malexpresar —como, dirá él, no puede por menos de intentar hacerse, pues de algún modo hay que tratar de suscitar el surgimiento en el otro de esa verdad inefable— traicionando las propias reglas de racionalidad acuñadas en el lenguaje, o sea: traicionando el cometido del lenguaje, violentándolo). A las acusaciones de ilogicidad que el racionalista le dirigirá por aseverar tal cosa, el irracionalista contestará, una vez más, repitiendo lo mismo.

Pasemos al segundo argumento. De nuevo le es fácil al racionalista mostrar que él reconoce que los límites de lo temáticamente expresado se ensanchan sin cesar, y que nunca se llegará a que lo temáticamente expresado agote el mundo. (Precisemos que nos referimos a lo temáticamente expresado en el lenguaje humano solamente. No aludimos aquí a un lenguaje divino, en contra del cual el inefabilista no ha alegado argumento alguno.) Y no sólo se ensanchan los límites de lo dicho: muchas cosas que se consideraban imposibles pasan a ser reconocidas como reales —y, a mayor abundamiento, posibles—; porque enunciados de la forma 'Todo ente es tal que...' que antes se consideraban verdaderos pasan a ser reconocidos como falsos. Y eso prueba que antes estábamos equivocados —si es que ahora estamos en lo cierto, o más en lo cierto que antes—. (El problema ulterior de dar cuenta

de tal error cuando sucede que —según lo más arriba sustentado— no puede darse ningún error absoluto constituye una dificultad muy seria, pero que acaso pueda solventarse acudiendo a un *principio de caridad* —un principio que nos pide reinterpretar lo aseverado por alguien siempre que, de tomarlo literalmente, resulte absurdo—; lo que pensábamos, al aseverar esos enunciados, era otra cosa, expresable en términos parecidos, pero no idénticos. Pero, más a menudo, lo que sucede es que no habíamos introducido matices y distingos necesarios, de suerte que, al decir un enunciado, lo que pensábamos era otro para decir el cual nos faltaba todavía vocabulario apropiado, suficientemente rico en matices.)

Así pues, tampoco el segundo argumento irracionalista es convincente. Y también él incurre en autorrefutación, puesto que niega del todo (*super*niega) que haya enunciados universales verdaderos, pero —al hacerlo— asevera un enunciado universal, presentándolo así como verdadero. De nuevo entrarían aquí en escena las maniobras de retirada por niveles o de pseudorrendición mediante las cuales el irracionalista trataría de salvar su posición, cambiando sin cesar de terreno de liza, o declarando inapropiadas las reglas que rigen la contienda. Y ya sabemos que, por ese camino, pese a que, racionalmente, el racionalista siempre lleve las de ganar, ello no bastará nunca para dejar sin salida al irracionalista, el cual podrá siempre escabullirse apelando a la irracionalidad misma del mensaje que él quiere vehicular.

6. LA QUERELLA ENTRE EL RACIONALISMO Y EL IRRACIONALISMO ONTOLOGICOS

Racionalmente no hay más opción correcta que el racionalismo. Pero irracionalmente el irracionalismo es inexpugnable. Tal es la conclusión que se desprende de nuestras consideraciones en el acápite anterior.

La opción del autor de este texto es, desde luego —y como el lector lo ha adivinado desde hace largo rato— racionalista. Pero a favor de tal opción sólo cabe argumentar presuponiendo la validez de las argumentaciones racionales. En el fondo, la alternativa entre racionalismo e irracionalismo es una alternativa entre dos estilos de filosofar, entre dos cosmoramas (visiones del mundo), y hasta entre dos modos de vivir. El racionalista se ve en la tentación de apabullar al irracionalista,

en primer lugar por lo irracional de la posición de éste (cosa que al irracionalista ni le cae de nuevas ni le parece una dificultad o demérito), y, luego, por las consecuencias y raíces socioprácticas que puede (creer) encontrar en la posición irracionalista: un oscurantismo ligado a los sectores reaccionarios, interesados en oponerse al progreso y, por ello, también al poderío transformador y arrollador de la razón. A esa tentación cabe ceder sólo si, al hacerlo, se respeta, así y todo, la pseudocoherencia (o, mejor dicho, inexpugnabilidad ilógica) del irracionalismo, y se lo comprende como una actitud sincera y hasta, a su manera, heroica, de ver el mundo, cualesquiera que sean sus raíces de clase y sus consecuencias socioprácticas.

Por su parte, el irracionalista se ve en la tentación de vapulear al racionalista, acusándolo de engreimiento antropológico, y de llevar a la humanidad a un intelectualismo objetivante que, al abatir el horizonte de lo enigmático, indescifrable e inefable, arranca al hombre su ansia idealizante, y, con ella, la fuerza inspiradora del ensueño, de la fantasía, del arte, de la trascendencia hacia lo incognoscible. Pero también debe el irracionalista ser precavido al lanzar un ataque así. Porque, desde luego, el racionalista no estará dispuesto a aceptar que el reproche sea fundado; el racionalista afirmará que, por un lado, él no idolatra al hombre ni a la razón humana, sino que reconoce el límite de lo temáticamente racionalizable por el hombre, y sólo ensalza la razón humana como participación de la razón cósmica o divina, y que, por otro lado, él no elimina el horizonte de lo conocido; ni siquiera el del misterio (por lo menos tratándose de un racionalista dialéctico —y, más concretamente, ontofántico—, y entendiendo a lo misterioso de un cierto modo, como aquello a lo que no se aplica el principio irrestricto de separación, del que hablaremos en el capítulo IX). Y, por consiguiente, el racionalista sostendrá que su concepción no lleva a ningún abandono de la fantasía ni del ensueño. (Es más: un racionalismo como el de cuño dialéctico y ontofántico, sugerido en estas páginas, da un campo más amplio a lo fantástico, al ensanchar dialécticamente los límites de la racionalidad —afirmando la existencia de verdades mutuamente contradictorias— y reconociendo la realidad de lo imaginal, así sea en perspectivas o aspectos de lo real dotados de menor grado de realidad.) Pero es que, además y sobre todo, aun suponiendo que fuera fundado el reproche dirigido por el irracionalista contra el racionalista, así y todo el irracionalista debiera reconocer en la posición del racionalista una posición internamente coherente, lógicamente inexpugnable, adoptada con honradez intelectual y motivada por un afán de claridad, de intelección, de luz, de verdad, y también

de mejora para la vida del hombre y de la comunidad animal a través de la transformación racionalmente guiada, que es la tarea que —según él— la naturaleza ha asignado a la especie humana y a sus representantes más lúcidos. Así pues, el irracionalista debe reconocer que al racionalista le impele ese doble ideal de *luz* y de *vida;* ello, claro está, cualesquiera que sean las consecuencias que —a juicio del irracionalista— resultan de la posición racionalista.

7. EL PRINCIPIO DE COHERENCIA

La coherencia de un sistema teórico consiste en su no-endeblez o no-trivialidad, o sea: en que no toda fórmula sintácticamente bien formada del sistema sea un teorema del mismo.

Así formulado el principio de coherencia, no se ve cuál sea el contenido ontológico del mismo, ya que sólo estipula una no coincidencia de la clase de enunciados sintácticamente correctos y de la clase de enunciados aseverables como teoremas. Lo que nos hace falta es algo similar, pero que nos hable de cosas o hechos, no de enunciados.

La tarea es, empero, difícil, porque, si bien a los teoremas de un sistema —si el sistema es correcto, como lo damos por supuesto al sustentarlo o profesarlo— corresponden verdades de la realidad, en cambio a las fórmulas sintácticamente bien formadas que no sean teoremas puede no corresponderles nada en absoluto en la realidad. (A las fórmulas absolutamente falsas no les corresponderá, en efecto, nada en absoluto en la realidad.)

La dificultad estriba en que no podemos hablar de unos límites del mundo —problema que Wittgenstein supo señalar, pero del que ya Hegel se había percatado—. Porque, de hablar de un límite de lo real, de una frontera del mundo, se hablaría de un más allá de la frontera, y, por hipótesis, no habría nada en absoluto más allá de tal frontera. De ahí que, si bien hay un límite de la clase de teoremas de un sistema coherente (más allá del cual se hallen las fórmulas sintácticamente correctas, pero que no son teoremas), no puede, en cambio, hacerse nada paralelo con respecto a la realidad, pues no hay una metarrealidad irreal más allá de una frontera del mundo; el mundo no tiene ni puede tener frontera.

Pero, para dar un contenido ontológico al principio de coherencia, pensemos qué es lo que ese principio excluye. Excluye que toda fór-

mula bien formada sea verdadera. Excluye, pues, que sea un reflejo de la realidad cualquier combinación de expresiones que se atenga a las prescripciones sintácticas. Entre esas expresiones, algunas pueden ser meramente sincategoremáticas (o sea: tales que, al usarlas, no se comprometa uno a reconocer la existencia de ninguna entidad mentada por ellas). De entre ellas hay que señalar, por un lado, los cuantificadores —de los que más vale que no nos ocupemos aquí, para evitar complicaciones innecesarias—; y, por otro, los functores o signos del cálculo sentencial. Estos últimos lo único que hacen es expresar grados de la verdad o falsedad de un enunciado, o grados de verdad o falsedad correlativos entre dos enunciados. Es, en cambio, categoremático —en un sentido débil y atenuado— un signo que, cada vez que se usa, se compromete uno a reconocer que es *al menos relativamente* real algún ente mentado (o designado, o expresado) por el signo en cuestión. Pues bien, lo que el principio de coherencia nos dice es que tiene límites la combinación efectuable, con verdad, de esos signos categoremáticos y sincategoremáticos; que, por consiguiente, tiene límites la combinación real de unos entes con otros.

Mas eso no quiere decir que sea del todo falso el principio de gradualidad que postularemos en el capítulo IX (principio según el cual cada cosa posee cualquier propiedad, a lo menos infinitesimalmente). ¡No! Lo que el principio de coherencia excluye es que todo se combine en el mismo grado, e. d., por igual. En eso estriban los límites de la combinación.

Pero aún no hemos dado expresión a ningún principio ontológico universal de coherencia, a ningún principio de coherencia que tenga la forma 'No hay nada que...'. Todo lo que sabemos es que *hay algo* que no se da —o que se da sólo hasta cierto punto, sólo dentro de determinados límites—, a saber: ciertas combinaciones de entes (y, al hablar de combinaciones de entes, nos referimos a pertenencia o membría de unos entes a otros, siendo la membría la relación básica entre las cosas, en el marco de la ontología extensional aquí propuesta y propugnada.)

Pero podemos ya aventurarnos a postular un principio de coherencia que sí tenga la forma requerida para ser un principio ontológico: no hay combinación alguna de entes que se dé en un grado totalmente incompatible con otra combinación de entes; o sea: no hay pertenencia alguna de un ente a un conjunto que tenga lugar en un grado que sea de todo punto incompatible con la pertenencia de algún ente (el mismo u otro) a algún conjunto (el mismo u otro).

Así formulado, el principio de coherencia es más amplio que el de

no-contradicción, y también que el de no-*super*contradicción, de los cuales nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

El motivo por el que cabe formular así el principio de coherencia es el siguiente. Si no pueden darse todas las combinaciones en cualquier grado es porque, de darse, cualquier combinación de signos categoremáticos sería correcta, como lo sería también el resultado de prefijarle un signo sincategoremático cualquiera que expresara cualquier matiz de intensidad veritativa. Y eso es lo que se excluye al excluirse la trivialidad o endeblez del sistema —al imponerse el constreñimiento de la incoherencia—. Mas ¿en virtud de qué se da tal restricción? ¿En virtud de qué se impone ese constreñimiento? En virtud de que, de no darse, resultarían combinaciones que se destruirían totalmente unas a otras. Y, entonces, la realidad sería el desbarajuste más horrendo, en el cual unas cosas anularían por completo a otras.

Por eso podemos también formular el principio de coherencia en lo que llamaremos 'versión final' del mismo, una versión que ya está más próxima al principio de no–supercontradicción del que nos ocuparemos en el próximo capítulo: no hay ente que exista en medida mayor que aquella en que no se da la inexistencia del mismo, ni por derecho propio ni tampoco como resultado de algún otro ente. (Dicho de otro modo acaso más claro: un ente cualquiera existe a lo sumo en la medida en que no existe su inexistencia ni por su propia virtud ni tampoco entrañada por la existencia de algún otro ente.) Naturalmente, la medida puede ser mayor o menor. Pero cada ente existirá tan sólo hasta donde (hasta el grado en que) no alcance a existir la inexistencia del mismo.

El motivo que nos impulsa a postular este principio de coherencia es el principio de inteligibilidad. Sin coherencia no podría haber inteligibilidad alguna. La coherencia es condición básica y necesaria —no suficiente— de inteligibilidad.

Por eso, todo el procedimiento del pensar humano presupone la validez de un principio ontológico de coherencia. Si no, todo estaría patas arriba, sin orden ni concierto, y cualquier secuencia de sonidos que uno profiriera —dentro, al menos, de las normas sintácticas— sería verdadera; por mera combinatoria de signos obtendríamos verdades sin cuento; con lo cual toda empresa indagatoria sería vana y superflua. Pero en ese insondable maremágnum nada sacaríamos en limpio ni en claro; nada entenderíamos, y ninguna brújula podría guiarnos, porque, sencillamente, no habría nada a donde guiar, ni escollos que esquivar, siendo todo indiferente.

¿Defendió Protágoras la tesis de que lo real es incoherente, de que

cualquier prolación es verdadera? Es un punto delicado de historia de la filosofía. Pero seguramente su intención no era tal, sino la de defender una tesis más razonable: la de que cualquier creencia es verdadera para el que la cree (si de ahí se deriva, o no, que cualquier creencia es verdadera, a secas, es un asunto independiente). Ahora bien, no cualquier prolación efectuable, no cualquier combinación de signos dentro de las prescripciones sintácticas, es una creencia de alguien. Para saber si algo es o no una creencia de alguien es menester investigar, e investigar concienzudamente —no basta con atenerse a las apariencias, a la literalidad de lo dicho.

Puede también sospecharse que algún vitalista (¿acaso Nietzsche?) haya intentado socavar el principio de coherencia. Mas notemos que, de no ser válido el principio de coherencia, ni siquiera podría uno adherirse a un principio del impulso vital, ni a nada similar; porque esos principios serían tan verdaderos como falsos, totalmente verdaderos, sí, pero también totalmente falsos, a la vez que serían también totalmente verdaderos otros que los anularan por completo sin dejar de ellos ni rastro. Y, entonces, la propia posición vitalista sería, aunque justificada, *también* absolutamente injustificada.

En cualquier caso, el principio de coherencia ha sido aceptado por la gran mayoría de los filósofos y, sin duda, también de los hombres en general. Es un principio indemostrable (salvo sobre la base de otros que, de algún modo, lo presuponen a él —como el de inteligibilidad—). Pero ello no sólo no disminuye su importancia, sino que muestra cuán básico es este principio y hasta qué punto es filosóficamente decisivo el acto de fe por el que se lo acepta o se lo rechaza. (El acto de fe en un axioma o postulado básico es lo irreductible del comportamiento intelectual, lo que ninguna máquina podrá nunca llevar a cabo.)

(Una formulación ontológica del principio de coherencia que, según cabría demostrar, equivale al *principio de no delicuescencia* o de no trivialidad —a saber: que ningún sistema correcto es tal que cada fórmula sintácticamente bien formada del lenguaje en el que esté expresado el sistema sea un teorema de éste último— es la de que el conjunto de "combinaciones" reales entre miembros de cualquier conjunto infinito de objetos —incluidos entre ellos relaciones diádicas, triádicas, etc.— es un conjunto no recursivo, siendo recursivo un conjunto A ssi existe un procedimiento *mecánico* para ir enumerando tanto a los miembros de A como a los del complemento de A, y consistiendo un procedimiento de enumeración de un conjunto dado, C, en una correspondencia f tal que para cada miembro x de C hay un

número natural i ($0 < i$) tal que f (i) = x, e. d. f hace corresponder x al número i; ese procedimiento será mecánico ssi se puede determinar efectivamente, mecánicamente, para cada número natural j tal que $0 < j$ cuál es el elemento f (j). Lo que tanto en este inciso como más arriba hemos llamado 'combinaciones' debe entenderse en un sentido latísimo e impropio de esa palabra: dícese que el hecho de que el mar sea salado en el grado u es una combinación entre el grado de verdad o realidad u, el mar y la propiedad de ser salado; pero tomamos eso de 'combinación' en una acepción meramente traslaticia, en la cual "la combinación entre x, z y u" significa la ejemplificación de x por z en el grado u o viceversa; no tomamos, pues, al pie de la letra eso de la "combinación", cual lo entendiera Wittgenstein —como configuración o composición, en un sentido muy literal a tenor del cual la honradez de Robespierre sería un ente compuesto en el cual hallaríanse presentes y *combinados* Robespierre y la propiedad de ser honrado.)

8. EL PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE

El principio de razón suficiente parece imponérsenos como derivándose del principio de inteligibilidad. Expresado de modo simple, y sin grandes exigencias de exactitud, lo que este principio estipula es que todo tiene su porqué (o sea: que nada sucede sin porqué; que nada sucede «porque sí»).

No es, sin embargo, fácil probar el principio de razón suficiente a partir del principio de inteligibilidad tal como lo hemos formulado. Porque el principio de inteligibilidad todo lo que dice es que cualquier ente es objeto, atemático, de referencia por cualquier enunciado universal verdadero; y que ningún acto de pensar puede tener un contenido absurdo (ningún pensar puede socavar las leyes ontológicas). Y de esa doble tesis no se deduce que cada cosa tenga su porqué, a menos que introduzcamos alguna premisa adicional. Ahora bien, parece que la premisa adicional requerida debería ser de la forma 'Al intelecto le repugna aceptar que haya algo sin ningún porqué'. Mas, no obstante, el principio de inteligibilidad, tal como lo hemos sentado, no nos dice que sea falso todo lo que repugne al intelecto. Así pues, si queremos utilizar esa premisa para probar nuestra conclusión (el principio de razón suficiente), hemos de sentar alguna otra premisa suplementaria más, tal que, junto con el principio de inteligibilidad, permita demos-

trar lo que podemos llamar la 'tesis de la no-repugnancia': la tesis de que nada real repugna al intelecto.

Por otro lado, pueden aducirse contraejemplos contra la tesis de la no-repugnancia: muchas cosas han repugnado a muchos intelectos, siendo, así y todo, verdaderas —y acabando, consecuentemente, por imponerse y ser reconocidas como verdaderas—. Habría entonces que distinguir tal vez una ininteligibilidad de *iure* y una *de facto* (para alguien en particular o en unas circunstancias determinadas). Mas ¿cómo fijar los límites entre ambas y cómo asegurarse de que uno ha constatado una ininteligibilidad realmente *de iure* y no meramente *de facto*?

Parece, pues, que el camino deductivo que va del principio de inteligibilidad al principio de razón suficiente está erizado de demasiadas sorpresas desagradables. Y podría uno estar tentado a buscar otro fundamento al principio de razón suficiente. Mas (como quedó patentizado en las discusiones habidas en la filosofía alemana del siglo XVIII suscitadas por el pensamiento de Leibniz) no es deducible el principio de razón suficiente a partir del principio de coherencia, ni del de no-contradicción, ni del de tercio excluso, sin introducir premisas adicionales que constituyen auténticas peticiones de principio. Entonces podríamos acometer la desesperada empresa de postular sin más el principio, como un axioma más, sin tratar de derivarlo de ningún otro. Pero si bien es cierto que el postular axiomas (mediante actos de fe) es lo más irreduciblemente inteligente del intelecto humano —mientras que el hallazgo de demostraciones es una tarea mucho más fácilmente confiable a una máquina—, así y todo no es conveniente una proliferación de semejantes actos de fe irreducibles; porque ello supone una pérdida de simplicidad teorética. Y la simplicidad teorética es un criterio epistemológicamente apropiado para optar a favor de una teoría y contra otras teorías alternativas que sacrifiquen dicha simplicidad en mayor grado.

Así pues, lo que vamos a intentar es sentar una versión mitigada de la tesis de la no-repugnancia; versión que, juntamente con la constatación bastante banal de que a "nuestro" intelecto le repugna aceptar que haya algo sin ningún porqué (en seguida veremos a qué *nosotros* estamos aludiendo con ese adjetivo posesivo 'nuestro'), nos permitirá deducir una versión, ciertamente matizada, del principio de razón suficiente.

La versión mitigada que de la tesis de no-repugnancia vamos a proponer es la siguiente. Es razonable que cada uno se niegue a admitir la existencia de algo que se le aparezca como chocando contra los

moldes de su intelecto, de su razón. Y es razonable porque, cuando la presunta existencia de algo choca contra los moldes de un intelecto, es porque la misma iría en contra de algún principio universal que el intelecto en cuestión considera verdadero (y, por tanto, referido globalmente a todos los entes). Y la repugnancia, el choque, será tanto más brutal cuanto más adhesión dé el intelecto al principio de que se trate. Por lo cual, a menos de reorganizar muy a fondo el acervo de creencias, el individuo dotado de ese intelecto debe rechazar la existencia de cuanto viniera a introducir la incoherencia o el absurdo en dicho acervo.

Conviene desarrollar un poco esa fundamentación o justificación de la tesis de no-repugnancia. El principio de inteligibilidad sólo nos había dicho que el ser es tal que, si hay pensamiento, éste se ajusta al ser —dentro de límites y con matizaciones o precisiones que oportunamente indicamos—; no nos había dicho que cada ente, o cada hecho objetivamente verdadero, sea tal que se dé un pensamiento que lo refleje; ni siquiera nos había dicho explícitamente que al pensamiento no le repugne el aceptar la existencia de nada real. Pues bien, supongamos un hecho objetivamente verdadero tal que el pensamiento se rige básicamente por normas y pautas cuya corrección es totalmente incompatible con la verdad o existencia de ese hecho. Ahora bien, cuando tratamos de expresar en un principio las condiciones de posibilidad de la corrección de esas pautas o normas, lo que enunciamos es un principio ontológico que es verdadero ssi el aludido hecho es totalmente falso; y como —por hipótesis— ese hecho es verdadero, el principio ontológico en cuestión es totalmente falso; luego las normas o pautas por las que se rige básicamente el pensar son totalmente incorrectas; y, por consiguiente, el pensar mismo no se ajusta a lo real: antes bien se aparta radicalmente, en su operatividad, de cómo es la realidad, ya que las condiciones de posibilidad de la corrección de ese pensar son totalmente incompatibles con la realidad. Y eso va totalmente en contra del principio de inteligibilidad. De lo cual se deduce —una vez sentado el principio de inteligibilidad— que no se da hecho alguno como el mencionado.

Naturalmente, falta todavía por determinar cuáles sean las pautas y normas por las que se rige el pensamiento de manera básica. Mas cada uno tiene derecho a creer que lo que a él se le presenta —desde el mirador de su propio horizonte de intelección, de su propia perspectiva— como pauta o norma básica, como patrón de inteligibilidad, es de hecho un patrón de inteligibilidad. No se trata de que lo que en un momento dado le parezca a uno ser así deba seguir pareciéndolo siem-

pre: constataciones, reelaboraciones del sistema de creencias a que uno se atenga, nuevas conjeturas también, todo eso conduce reiteradas veces a revisiones múltiples y de mayor o menor envergadura del propio horizonte de intelección. Así y todo, en cada fase del desarrollo intelectual de una persona, ésta tiene, como único ventanal de acceso tanto a la realidad como a esa parte de la misma que es la actividad mental o intelectiva, su propio marco u horizonte de intelección, y desde él debe ver y juzgar.

Además, hemos sostenido que el ajuste entre la realidad y el pensar se da: 1) *Siempre* de algún modo, o sea, relativamente por lo menos (en algún grado, en algún aspecto); y 2) *en general* de manera global, e. e., *normalmente* en todos los aspectos en uno u otro grado, por bajo que sea. Pero, claro está, a uno en cada fase de su pensamiento aparécesele como normal ese modo suyo de pensar —en sus patrones básicos—. Por supuesto hay excepciones: Parménides no cree que su propio pensamiento sea normal, que sea como el de la plebe. Y Parménides es sólo uno entre una pléyade de elitistas o aristocratistas filosóficos. Mas ese aristocratismo nos conduciría a un irracionalismo práctico, haciendo inconducente todo intento de razonar con la gente, de convencerla, y anulando así el carácter intersubjetivo, social, del pensamiento, así como una de las pautas básicas de la racionalidad, cual es la comunicatividad, la discusión argumentativa —salvo, claro, entre los miembros de la élite; mas, ¿cómo acceder a la élite? Si el camino era errado, porque antes del acceso estaba uno sumido en los prejuicios de la plebe, ¿qué nos garantiza, qué nos da siquiera un aval relativo o un indicio de que el lugar al que, mediante ese camino, hemos accedido sea un remanso de verdad y no un torbellino de error? En la práctica, pocos filósofos son elitistas: aunque digan serlo, su actividad misma —tratando de convencernos de lo correcto de su posición— desmiente su aserto; la condición de posibilidad de que sea procedente o tenga sentido esa empresa argumentativa y persuasiva es la falsedad del elitismo profesado. (De nuevo argumentamos con consideraciones pragmáticas. Pero de nuevo, aplicando el principio mismo por el que abogamos, el de razón suficiente, nos preguntamos: ¿por qué sucede *así*? Y ¿por qué se da esa tendencia irreprimible a convencer al prójimo? Y las respuestas han de remitirnos a un cómo son objetivamente las cosas, cuyo ser así o asá da cuenta y razón de nuestro actuar y pensar de cierta manera, bajo la presión de la realidad misma.)

Descartado, pues, el elitismo o el ego-anomalismo, resulta que uno tiene siempre una justificación por lo menos relativa en tomar las pautas, los moldes, los patrones de su propio pensar (lo que a uno se

le aparece en un momento dado como determinando los jalones de lo pensable) como pautas de lo pensable en general —de lo pensable de manera básica, normal—. Y de ahí, en virtud del principio de inteligibilidad y de las consideraciones expuestas líneas más arriba, se deduce la corrección de la tesis de no repugnancia en la formulación de la misma que hemos brindado.

Sentada esa tesis mitigada de la no-repugnancia, podemos constatar que a muchos de nosotros nos repugna profundamente la idea de algo que carezca de porqué. La búsqueda de los porqués es algo que se manifiesta desde la infancia. Y un niño se quedaría disconforme con la respuesta 'No hay porqué alguno en ese caso'. Y la empresa cognoscitiva humana estriba más que nada en una búsqueda de porqués. Y esa búsqueda carecería de sentido si hubiera cosas sin porqué. (Bertrand Russell refutó este argumento diciendo que la aventura de esa búsqueda valdría la pena aun cuando no hubiera siempre un porqué; podemos ilustrar su contraargumento con una comparación: vale la pena buscar un amigo aunque uno no llegue nunca a encontrarlo. Sin embargo, el paralelo es discutible —porque lo que la ciencia hace es postular explicaciones, con la esperanza de que se mantengan, dando por sentado que alguna será la verdadera—; y, además, quizá tampoco tenga sentido buscar amigos si no fuera porque hay amigos, hay gente de buen corazón, capaz de abrirse a la comunicación desinteresada, a la comprensión cordial de otro, y de practicar la generosidad, la lealtad y hasta la entrega de sí mismo por otra persona con la que guarde ese lazo de confianza y cordialidad mutuas.)

De esa constatación, más la tesis mitigada de la no-repugnancia, se deduce el siguiente principio matizado de razón suficiente: es razonable que nosotros rechacemos la existencia de una cosa cualquiera carente de porqué. Y, siendo eso razonable, se desprende que es razonable para nosotros afirmar que todo tiene su porqué. O sea: es verosímil (probable, plausible, razonable) ese principio, en el transfondo de las más hondas convicciones que albergamos y que, por lo demás, albergan la gran mayoría de los hombres (y que parecen enraizadas en las mentes de quienes, por su corta edad, aún no se han petrificado en una despreocupada y acrítica rigidez). (Notemos que el recurso a la mayoría no vale, por sí solo, como argumento, pues la mayoría puede equivocarse, y lo hace a menudo. Pero, cuando se trata de una convicción profundamente arraigada, puede valer como indicio suplementario, siempre y cuando haya otros argumentos más fuertes.)

9. DILUCIDACION DE LA NOCION DE RAZON SUFICIENTE

Nuestra conclusión es, pues, la de que es plausible (verosímil, probable) que cada cosa, cada suceso, tenga su porqué, su razón suficiente.

Mas ¿qué entendemos exactamente por la razón suficiente de una cosa? Entendemos algo con las tres características siguientes: 1.ª Ser tal que, en virtud de alguna ley universal, entraña forzosamente la existencia de dicha cosa; 2.ª ser tal que, si no existiera, la cosa en cuestión tampoco existiría (o sea: el porqué de una cosa es, no sólo suficiente, sino también necesario para que se dé esa cosa: no es dar el porqué de una cosa referirse a algo que, así no hubiera existido, la cosa habría existido de todos modos); 3.ª o bien ser idéntico a la cosa, si ésta es necesaria y está dotada de un grado de existencia que sea uniforme —la misma medida de realidad en todos los aspectos—, o bien —en caso contrario— ser diferente de la cosa en cuestión.

El primer requisito se justifica fácilmente. No sería dar el porqué de algo referirse a un ente si no hubiera un nexo, en virtud de alguna ley universal, entre ese ente y el algo en cuestión. Se dice, p. ej., que alguien bebe agua porque estaba sediento; y eso vale como explicación porque hay alguna ley que conecta sucesos como el primero con sucesos como el segundo, consistiendo la conexión en un entrañamiento de cada suceso similar al primero por un suceso similar al segundo (si bien la ley que haya no será tan simple como 'quienquiera está sediento y tiene a su alcance agua la bebe', sino muchísimo más complicada y tal vez más allá del alcance de nuestras investigaciones).

El segundo requisito ya lo hemos justificado. No sería explicar la Revolución francesa referirse al asunto del collar de María Antonieta, porque, si no hubiera habido tal collar, la Revolución francesa hubiera tenido lugar de todos modos.

Naturalmente, puede discutirse lo bien fundado de este segundo requisito, alegando casos de sobredeterminación: supongamos, p. ej., dos balazos de diversas procedencias a un mismo blanco y cada uno de los cuales por separado hubiera provocado el mismo efecto —cierta muerte, p. ej.—; en ese caso, no existe "la" razón suficiente (única) del efecto en cuestión, sino que éste tiene dos razones suficientes diversas; suficientes, porque cada una de ellas hubiera bastado a provocar el efecto; y, en ese caso, no es verdad de ninguno de los dos balazos que, de no haber tenido lugar el mismo, el efecto no se habría producido. Mi respuesta a ese reparo es que ninguno de los dos balazos ha sido su-

ficiente, sino que lo que ha sido razón suficiente es la conyunción entre ellos; o, mejor dicho, la conyunción entre ellos dos juntos y los demás factores concomitantes —si bien, por consideraciones pragmáticas, en la comunicación usual pueden darse éstos por sobreentendidos—. No basta para que un hecho o acontecimiento sea la razón suficiente de otro el que, en determinadas circunstancias, si se hubiera producido ese hecho sin producirse un tercero, el segundo hecho se habría producido de todos modos. (Desde luego nada impide entender la expresión 'razón suficiente' de tal manera que sí baste una situación así para llamar a un hecho *razón suficiente* de otro; entonces la razón suficiente no es única; pero subsiste un nexo necesario entre cada una de las razones suficientes y aquello de lo que dan cuenta y razón, a saber: si no se hubiera producido ninguna de esas razones suficientes, tampoco habría tenido lugar el efecto. La opción entre los dos usos de la expresión 'razón suficiente' es terminológica nada más; yo he creído preferible la que he propuesto líneas más arriba.)

Otra puntualización al respecto es que la razón suficiente de algo es determinante de la individuación de ese algo, e. d., de que ese algo sea (idéntico a) el algo que es, en vez de ser otro ente —mejor dicho: en vez de que, en su lugar, haya otro ente—. Así, p. ej., si la guerra, tal guerra en particular, es —de consuno con otros factores— la razón suficiente de cierta calamidad —hambre, epidemia, lo que sea—, resulta, a tenor del segundo requisito que estamos comentando, que, de no haber existido esa guerra, no hubiera existido tal calamidad. Mas, cabe objetar, ¿no hubiera podido ser provocada esa misma calamidad por otros factores aun sin guerra? No *ésa* —respondo—, sino acaso otra calamidad similar; mas no sería la calamidad que de hecho ha tenido lugar; del mismo modo que un hijo de otros padres no sería uno mismo, sino otro individuo lo igualito o parecidito que se quiera a uno, mas entitativamente diverso de él.

Una última aclaración respecto a este requisito segundo: en él el 'no' lo hemos entendido como 'no... en absoluto', como negación fuerte —*vide* el capítulo siguiente para una dilucidación de la diferencia entre negación simple, el mero 'no', y negación fuerte, el 'no... en absoluto'.

El tercer requisito considera como su propio porqué a cada hecho propiamente necesario (o sea: tal que exista en todos los aspectos con el mismo grado de realidad; o sea: tal que no pueda existir ni más ni menos de lo que existe en los aspectos más reales de lo real); pero, además y sobre todo, considera que cualquier hecho que no sea propiamente necesario requiere un porqué, una razón suficiente, diferente

del mismo. Si se pregunta por qué uno más uno son dos, cabe responder que porque uno más uno son dos. Pero si se pregunta por qué hizo erupción el Vesubio no cabría responder que porque hizo erupción el Vesubio.

Con esas aclaraciones hemos dilucidado la noción de *porqué* (de razón suficiente). Y, con ello, se ha fijado el alcance del principio de razón suficiente que hemos defendido.

En el tratamiento propuesto en este capítulo de la noción de razón suficiente y del principio correspondiente he tratado de ladear la cuestión de la causalidad, la relación de causación y el principio de causalidad. Es obvio que se dan vínculos estrechísimos entre causalidad y razón suficiente. Mas el problema específico de la causalidad requiere un tratamiento más minucioso, que excede los límites del presente trabajo. Como primera aproximación cabe decir lo siguiente: si un ente x es causa de un ente z, entonces hay una conyunción de hechos, uno de los cuales es la existencia de x, la cual conyunción es razón suficiente de la existencia de z; y viceversa: si una conyunción de hechos, u, es razón suficiente de un hecho, z, entonces hay por lo menos un hecho, x, tal que u es la conyunción de x con otros hechos, siendo x una causa de z.

Muchos otros problemas hay que plantear y resolver en torno a las relaciones de razón suficiente y de causación: el problema de si pueden ser reflexivas —para la razón suficiente ya hemos fijado en qué caso no puede serlo—, simétricas, transitivas, etc.; en qué circunstancias y en qué medida tengan o puedan tener uno u otro de esos rasgos relacionales, y bajo qué modalidades o matices puedan tenerlos. Sin unas respuestas claras a tales interrogantes, nuestra concepción de la razón suficiente —a la cual está ligada estrechamente, como lo hemos señalado, la causalidad— corre el riesgo de quedarse coja. Mas por otro lado acaso sea conveniente, en el marco de esta obra, quedarnos neutrales en lo tocante a esas cuestiones tan debatidas en la historia de la filosofía; con lo cual el principio de razón suficiente que hemos propugnado y sustentado resulta compatible con diversas concepciones alternativas de qué sea la razón suficiente de algo —dentro, eso sí, de un denominador común que hemos explicitado.

LOS PRINCIPIOS ONTOLOGICOS: LEYES DE TERCIO EXCLUSO, NO-CONTRADICCION E IDENTIDAD

1. EL PRINCIPIO DE TERCIO EXCLUSO

El principio de tercio excluso tiene varias versiones y formulaciones. La más simple dice: para cualquier oración "p" es verdad que p o no-p. Eso es un esquema del cual son instancias, p. ej.: Los gatos ladran o no es cierto que los gatos ladran; Ceilán es una isla o Ceilán no es una isla; Panamá está en Asia o Panamá no está en Asia.

Como hay un functor de negación simple (o débil o natural), que es el mero 'no', y otro functor de negación fuerte o *super*negación, que es el 'no... en absoluto' [y sus sinónimos: 'Es del todo (= de todo punto) falso que', 'No es en modo alguno cierto que'], cabe, en primer lugar, bifurcar el principio de tercio excluso en dos versiones: una de ellas será el principio simple de tercio excluso, que es el ya mencionado, y otra será el principio fuerte de tercio excluso, a saber: o bien p, o bien no es cierto en absoluto que p (y eso para cualquier "p"). (Además, no se olvide que 'o... o---' equivale a '...a menos que---'.) Una instancia de ese esquema es: O el tabaco causa cáncer o bien el tabaco no causa cáncer en absoluto. Introduciremos, además, una tercera versión, a la que llamaremos 'principio débil' de tercio excluso, y la formularemos así: 'O bien es más o menos cierto que... o bien es del todo falso que...' ('más o menos' equivale a 'hasta cierto punto por lo menos'). He aquí dos instancias: La monarquía es más o menos obsoleta a menos que la monarquía no sea obsoleta en absoluto; el cálculo lambda es más o menos fácil de aprender a menos que sea de todo

punto falso que el cálculo lambda sea fácil de aprender. El principio fuerte de tercio excluso es más fuerte que el principio simple, y éste es más fuerte que el débil (e. d., si uno acepta el fuerte, debe, para ser consecuente, aceptar los otros dos; mas no a la inversa; de ahí que el principio fuerte sea el más discutible —y, por tanto, el más interesante— de los tres).

Pero para que veamos que esos tres principios (el simple, el débil y el fuerte) son principios ontológicos, tal como los hemos definido, es menester reformularlos prefijando a los esquemas respectivos sendos cuantificadores universales, con lo que tendremos: 'Todo ente es tal que... o no...'; 'Todo ente es tal que... a menos que sea del todo falso que...'; 'Todo ente es tal que o bien es más o menos cierto que... o bien es del todo falso que...', y sus respectivos equivalentes: 'No hay ente tal que no:... o no...'; 'No hay ente tal que no:... o es del todo falso que...'; 'No hay ente tal que no: es más o menos cierto que... a menos que sea del todo falso que...'. Ahora bien, podemos aplicar un principio ontológico bastante obvio, que se llama 'ley de DeMorgan' (una de las leyes de DeMorgan, para ser exactos) y que dice que la negación de una disyunción equivale a la conyunción de las negaciones respectivas de los dos miembros de la disyunción. Así 'No es verdad lo siguiente: Rosalía está casada o la horchata se fabrica con chufas' equivale a 'Ni Rosalía está casada ni la horchata se fabrica con chufas'. Aplicando esa equivalencia obtendremos como formulaciones esquemáticas definitivas de las versiones cuantificadas respectivas de los principios débil, simple y fuerte de tercio excluso: 'No hay ente alguno tal que ni sea más o menos cierto que... ni sea del todo falso que...; 'No hay ente alguno tal que ni... ni no...'; 'No hay ente alguno tal que ni... ni sea de todo punto falso que...'. (En el acápite 5.º veremos que, en virtud de principios obvios, esas tres formulaciones equivalen a versiones del principio de no-contradiccion. La primera equivale al principio débil de no-contradicción, a saber: 'No hay nada tal que sea más o menos cierto que... y sea del todo falso que...'. Ello en virtud de que 'No es más o menos cierto' equivale a 'Es del todo falso', y 'No es del todo falso' equivale a 'Es más o menos cierto'.) La segunda equivale al principio simple de no-contradicción, a saber: 'No hay nada que... y no...' (en virtud de que "no no p" equivale a "p" —ley de la involutividad de la negación simple o natural—). La tercera equivale a 'No hay nada que, hasta cierto punto por lo menos..., y, a la vez, no...'; a esto lo llamaremos 'principio fuerte de no-contradicción'.

En sus tres versiones, el principio de tercio excluso lo que dice es

que lo real no tiene huecos, no está indeterminado, sino que o bien se da una situación o bien se da la negación. Nótese que en *todos* los usos que de 'o' (y sus sinónimos 'o bien', 'a menos que') hemos hecho y haremos en este trabajo, se entiende que 'o' es una disyunción no-exclusiva. Una disyunción "p o q" es no-exclusiva cuando puede interpretarse como sigue: "O bien p o bien q, o quizás ambos". Se ha debatido entre los filósofos del lenguaje si existe o no en la lengua natural un 'o' exclusivo (o sea: tal que no puede interpretarse de ese modo). Probablemente no existe ningún 'o' así; cuando la cola 'o quizás ambos' no es aplicable, ello se debe, no a las propiedades de un supuesto 'o' dizque exclusivo, sino a las peculiaridades de las oraciones que aparezcan, en el caso concreto, como miembros disyuntivos. Así, p. ej., "p o es del todo falso que p" no se leería como "o bien p, o bien es del todo falso que p, o quizás ambos", porque en *este* caso el 'ambos' es un absurdo (es la *super*contradicción "p y es del todo falso que p").

2. ENJUNDIA Y SIGNIFICACION DEL PRINCIPIO DE TERCIO EXCLUSO

La enjundia y la significación del principio de tercio excluso se echan de ver si uno se empeña en tratar de "imaginar" (en algún sentido, por forzado que sea) lo que sería un mundo indeterminado o con huecos. No sólo dejaríamos de poder argüir y preguntar como lo hacemos usualmente ('O ha habido un terremoto o no lo ha habido'; 'O Serrat canta bien o no canta bien'; '¿Te gusta el flan de chocolate o no?), sino —lo que es más grave— podría haber casos tales que ni se dieran en absoluto ni dejaran en absoluto de darse. Pensemos en qué sin-sentido se convertiría toda indagación, de la científica a la judicial; porque cada indagación trata de saber cuál estado de cosas se ha dado o se da: si el positivo o el negativo —o ambos, tal vez—; pero, de deber rechazarse el principio de tercio excluso, podría no darse en absoluto ninguno de los dos.

El principio de tercio excluso ha sido mayoritariamente defendido en la tradición filosófica. Mas no unánimemente. Algunos intérpretes de Aristóteles creen que ya el Estagirita puso límites al principio. Eso no parece una interpretación correcta, pero no entraremos aquí en ese debate. En todo caso, los epicúreos sí que se opusieron a la genera-

lidad del principio del tercio excluso. Tanto la presunta reserva de Aristóteles como la efectiva oposición epicúrea se fundaban en el problema de los llamados futuros contingentes. Lo que querían evitar los adversarios del principio, tomado en toda su generalidad, era que, p. ej., ya en este año de 1981 esté siendo cierto que o bien habrá una guerra entre Marruecos y Argelia en 1983 o bien no habrá una guerra entre Marruecos y Argelia en 1983; se alega que, si ya estuviera siendo cierta esa disyunción, entonces el futuro está predeterminado; lo cual desagrada a ciertos librearbitristas —adeptos de un "libre arbitrio" concebido como contingencia absoluta y ausencia total de causación de las decisiones—. En realidad, nuestra defensa del principio de razón suficiente nos impide adherirnos a esa doctrina librearbitrista; así pues, para el defensor del principio de razón suficiente no se plantea esa dificultad con respecto al principio de tercio excluso.

Lo que sí es cierto, con respecto a la filosofía aristotélico-escolástica, es que, pese a defender el principio de tercio excluso, matiza y amaña de tal modo la aplicación del mismo (mediante los famosos "en-cuantos") que, en la práctica, es como si no lo defendiera.

En la filosofía contemporánea la corriente *intuicionista* (Brouwer, Heyting y, sobre todo —por ser el auténtico filósofo del grupo—, Michael Dummett) se ha opuesto al principio de tercio excluso. La verdadera razón es la gnoseología idealista de esa escuela, la cual sostiene que la verdad sólo empieza a existir cuando el hombre la piensa (o, por lo menos, cuando está en condiciones de pensarla, sin ya tener nada más que aplicar algún procedimiento de decisión finito). Como Dummett lo ha expuesto con cabal claridad, el intuicionismo es la ontología correspondiente al idealismo verificacionista, el cual sostiene (desde Berkeley) que ser real es ser comprobado (o ser comprobable) —se sobreentiende que por el hombre—. Como algunas situaciones no son ni comprobables (verificables, constatables) ni refutables o falsables (e. d., sus negaciones respectivas no son constatables tampoco), en esos casos el idealismo verificacionista (que es idealismo porque relativiza el ser a la constatación subjetiva del mismo) no podrá admitir la instancia correspondiente del principio de tercio excluso. Ni, por tanto, podrá admitir el propio principio de tercio excluso. Y es el intuicionismo quien se ha encargado de sacar esa consecuencia, que ya estaba implícitamente contenida en el verificacionismo anterior, pero que los otros verificacionistas no habían sabido (o no se habían atrevido a) extraer.

Si el verificacionismo lleva a renunciar al principio de tercio excluso, en cambio no sucede que el realismo gnoseológico imponga, forzo-

samente, la admisión del principio. Este puede impugnarse desde otras bases (p. ej., descartando el principio de razón suficiente).

3. DEFENSA DEL PRINCIPIO DE TERCIO EXCLUSO

Nuestra posición será una cálida y consecuente defensa del principio de tercio excluso en sus tres versiones. Por ello, nos limitaremos a defender la versión fuerte, pues así habremos defendido también las otras dos, que se desprenden de la versión fuerte.

No puede probarse el principio sobre la base del principio de coherencia, salvo si se forzara o se estirase a éste. La defensa que haremos se basa en el principio de inteligibilidad, y será similar a la que hemos hecho del principio de razón suficiente, razón por la cual no repetiremos lo ya dicho en el capítulo VII.8 que sea también pertinente aquí: sobreentiéndase, pues. Repugna profundamente a nuestro intelecto admitir una indeterminación total de la realidad a propósito de alguna situación o hecho. Repugna que ni se dé tal situación (en absoluto) ni sea tampoco del todo falso que se da. La empresa indagatoria y cognoscitiva humana perdería su sentido de darse tal indeterminación.

Vale la pena señalar una interesante equivalencia. Tomemos el principio fuerte de tercio excluso y añadámosle la regla de inferencia que se denomina 'silogismo disyuntivo para la negación fuerte', a saber: que de un par de premisas "p o q" y "Es del todo falso que q" se desprende la conclusión "p". Entonces tendremos que, puesto que para cualquier "p" siempre tendremos como premisa correcta "p o es del todo falso que p", entonces, si es que también tenemos como premisa "Es del todo falso que sea del todo falso que p", tendremos la conclusión "p". Pero "Es del todo falso que sea del todo falso' equivale a 'Es más o menos cierto que' (o sea, a: 'Es, hasta cierto punto por lo menos, verdad que'). La regla que nos autoriza a concluir "p" a partir de "Es más o menos cierto que p" es lo que llamaremos 'regla de aceptación'. (Más provocativamente podría llamarse 'regla de apencamiento'.)

Por otro lado, la regla de aceptación permite, a su vez, deducir el principio fuerte de tercio excluso a partir del principio débil de tercio excluso (y este principio débil parece que es lo mínimo que uno debe aceptar; porque este principio débil de tercio excluso sí que se deriva fácilmente del principio de coherencia —como veremos en el acápite

siguiente—). El razonamiento es obvio y lo omitimos (sólo cabe recordar la ya aludida equivalencia entre 'Es más o menos cierto que' y 'Es del todo falso que sea del todo falso que').

Así, supuesto el principio débil de tercio excluso (que —recuérdese— es incluso más débil que el principio simple de tercio excluso, pues todo lo que dice es que o bien una situación se da hasta cierto punto por lo menos, o bien es del todo falso que se dé), el nudo está en la regla de aceptación. Muchos la recusan. ¿Por que? Porque están dispuestos a decir que ciertas situaciones son más o menos verdaderas, sin estar dispuestos a reconocer que son verdaderas a secas. Dicen que Grecia es un país más o menos desarrollado, pero se niegan a aceptar que Grecia sea un país desarrollado.

Ahora bien, si Grecia es un país más o menos desarrollado, no puede entonces ser del todo falso que sea un país desarrollado, y, al decirse esto (al decirse que es un país desarrollado), no se puede incurrir en falsedad total, no se puede hacer una declaración totalmente mendaz. Claro, tampoco se hará una declaración del todo verídica. Será verídica o verdadera sólo hasta cierto punto. Pero será verídica (verdadera), al fin y al cabo; porque, de no ser eso verdad en absoluto, tampoco podría en absoluto ser más o menos verdadera. Del mismo modo, no puede ocurrir que Leandro sea más o menos inteligente sin que ocurra (en algún grado) que Leandro es inteligente. Decir que Leandro es inteligente no equivale a decir que es totalmente inteligente; sólo equivale a decir lo que se dice: que es inteligente (cualquiera que sea el grado, alto o bajo, en que lo es). Para ser amante de la música barroca no es menester serlo totalmente. Ni para ser buen esposo hace falta ser un esposo óptimo, ser un esposo tal que no haya otro mejor. De aplicarse ese maximalismo veritativo, se estaría pidiendo tanto que a muy pocas aseveraciones nos arriesgaríamos entonces.

Debemos, pues, profesar la regla de aceptación y, con ella, el principio fuerte de tercio excluso. Y, por consiguiente, también los otros dos principios de tercio excluso.

4. RECHAZO DEL PRINCIPIO DE EXCLUSION DE SITUACIONES INTERMEDIAS

Del principio de tercio excluso, tal como lo hemos estudiado en las tres versiones del mismo, es preciso distinguir lo que llamaremos

'Principio de Exclusión de Situaciones Intermedias', o, abreviadamente, 'PESI'. Tal principio se enuncia, esquemáticamente, así: 'O bien es enteramente cierto que p, o bien es del todo falso que p' (e. de., "O bien es del todo falso que no-p, o bien es del todo falso que p"; puesto que 'Es enteramente cierto que' equivale a 'Es enteramente (= del todo) falso que no-').

El PESI dice que cada oración o bien posee el grado máximo de verdad o bien carece de cualquier grado de verdad. Es un principio de antigradualidad de la verdad.

El PESI podría llamarse también 'principio *parmenídeo* de tercio excluso', pues es, justamente, la interpretación eléata del tercio excluso. Posiblemente es también la interpretación aristotélica y estoica del mismo —y, en general, la interpretación que del tercio excluso han tenido quienes no han distinguido grados de negación, quienes han confundido la negación simple (natural o débil) con la *super*negación o negación fuerte—.

El PESI es totalmente falso para algunas oraciones "p" (y, en verdad, es totalmente falso para la gran mayoría de las oraciones "p" que usualmente se profieren). Una instancia del mismo sería: 'O bien Omar Torrijos era totalmente progresista, o bien Omar Torrijos no era progresista en absoluto'. Mas parece casi seguro que el brigadier general Omar Torrijos era más o menos progresista y que, a la vez, ese político panameño, hasta cierto punto, no era progresista.

Para esquivar ese tipo de contraejemplos, los adeptos del PESI rechazan la identidad entre una oración cualquiera en la que aparezca el operador 'hasta cierto punto por lo menos' (o alguno de sus equivalentes, como 'más o menos', 'en algún grado', etc.) incrustado en el interior de la oración y el resultado de transformar esas oraciones sacando dicho operador del interior de la oración y prefijando entonces a la fórmula así obtenida el prefijo 'Es más o menos verdad que'. Rechazan, pues, la equivalencia de 'Portugal es un país, hasta cierto punto al menos, subdesarrollado' con 'Es, hasta cierto punto por lo menos, verdad que Portugal es un país subdesarrollado'. Y, de modo semejante, se oponen a la operación similar con respecto al operador 'enteramente' (y sus equivalentes: 'del todo', 'totalmente', etc.).

De manera más general, esos pensadores se oponen a que se pueda efectuar ese tipo de operación con otras partículas expresivas de grado o matiz, como 'un tanto', 'bastante', 'sumamente'. Y también, por consiguiente, a que los comparativos se entiendan como comparaciones entre el grado de verdad de dos fórmulas —o de los hechos por ellas mentados, si es que los hay—. Así, 'Nicaragua es más grande que

Costa Rica' no equivaldría, en absoluto —según esos autores—, a 'Es más cierto que Nicaragua es grande que no que Costa Rica sea grande'.

Ahora bien, el rechazo de esas equivalencias bloquea el único modo simple y, sobre todo, claro de entender cómo operen, y en qué consistan, las expresiones de matiz y los comparativos. Toda teoría alternativa propuesta para dar cuenta de unas y otros, sobre ser altamente implausible, es oscura y enrevesada, y pierde muchas inferencias de obvia validez.

Además, parece manifiesto que, si alguien dice 'Manaus está próximo al mar' y si luego dice 'Guayaquil está próximo al mar', la primera afirmación que ha hecho es menos verdadera que la segunda, pese a ser verdadera también —en uno u otro grado—. Porque, del mismo modo que dos hombres fuertes pueden no ser tan fuertes el uno como el otro, igualmente dos enunciados verdaderos pueden no ser tan verdaderos el uno como el otro; uno de los dos hombres puede ser más fuerte, y, asimismo, uno de los dos enunciados puede ser más verdadero.

Mientras sea cierto, p. ej., que Chindasvinto es menos ambicioso que Recesvinto, el enunciado 'Chindasvinto es ambicioso' será menos verdadero (menos cierto) que el enunciado 'Recesvinto es ambicioso', y el hecho de que Chindasvinto es ambicioso será menos verdadero (menos real, menos existente) que el hecho de que Recesvinto es ambicioso. En esto último es en lo que consiste que Chindasvinto sea menos ambicioso que Recesvinto. Por eso solamente será totalmente verdadera una oración como 'Chindasvinto es ambicioso', cuando Chindasvinto sea totalmente ambicioso, y, por tanto, tan ambicioso que nadie lo sea más que él.

De ahí que debamos rechazar el PESI, pues tal principio nos lleva a decir que no hay grados en nada, que todo es totalmente de un modo o totalmente del modo opuesto; que, por consiguiente, cualesquiera dos cosas que poseen una propiedad la poseen ambas en medida plena, sin que, por lo tanto, ninguna de ellas la posea más que la otra. De ahí se inferiría la intragable conclusión: 'Si Calígula y Claudio fueron crueles ambos, entonces es que tan cruel fue Claudio como Calígula', y si dos mujeres son bellas, es que ninguna de ellas es, en absoluto, más bella que la otra, y si dos teorías filosóficas son interesantes, es que gozan del mismo grado de interés. Y pocos pensadores habrá que deseen abrazar tales conclusiones maximalistas, con la divisa que presuponen del *todo o nada*.

5. EL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCION

Ya conocemos las tres versiones del principio de no-contradicción. En realidad no valdría casi la pena detenernos en este principio, toda vez que, aceptada la ley de DeMorgan (la ley de que "No: p y q" equivale a "No-p o no-q") y la ley involutiva de la negación simple ("no no p" equivale a "p"), más las equivalencias entre 'No es verdad que sea más o menos cierto' con 'Es del todo falso' y 'No es del todo falso' con 'Es más o menos cierto', aceptadas todas esas equivalencias, cada versión del principio de no-contradicción aparece como equivaliendo estrictamente a la versión respectiva del principio de tercio excluso.

La tradición filosófica había concedido primacía al principio de no-contradicción sobre el de tercio excluso. Que sepamos, sólo el escolástico portugués Fonseca, en el siglo XVI, asignó primacía y prioridad lógicas al principio de tercio excluso.

Por nuestra parte, no vamos a atribuir primacía ni a la no-contradicción sobre el tercio excluso, ni a la inversa, toda vez que cada versión de uno de los dos principios es estrictamente equivalente a la versión correspondiente del otro principio.

Si hemos antepuesto la defensa del principio fuerte de tercio excluso es porque nos parecía más intuitivamente atractiva la argumentación a favor del mismo —por ligarse al sentido de la empresa indagatoria—. Es menos fácil argumentar directamente a favor del principio fuerte de no-contradicción, a saber: "Nada es tal que, siendo más o menos cierto que p, no p"; tomemos como ejemplo: 'Nada es tal que, siendo más o menos consciente, no sea consciente'. En verdad, este principio tiene interés principalmente por ser equivalente al principio fuerte de tercio excluso; desde esta forma de principio fuerte de no-contradicción juega un papel subordinado.

En cambio, el principio débil de no-contradicción (que equivale al principio débil de tercio excluso) sí juega un papel muy importante. Y es demostrable a partir del principio de coherencia, sin más que añadir a éste una premisa adicional de lo más obvia. La importancia del principio débil de no-contradicción es que, como se recordará, ese principio (o, mejor dicho, el principio —equivalente a él— débil de tercio excluso) entraña, mediante la regla de aceptación, al principio fuerte de tercio excluso (y, por tanto, también al principio fuerte de no-contradicción).

El principio débil de no-contradicción se formula así: "No hay

ente alguno tal que p y que sea del todo falso que p". En realidad, podemos formularlo de modo aún más fuerte: "No hay nada *en absoluto* tal que p siendo a la vez del todo falso que p". A esta versión la llamaremos 'principio de no-*super*contradicción'.

Veamos la prueba. Por el principio de coherencia sabemos que nada existe en medida más elevada que aquella en que su existencia es compatible con la existencia de otros entes, según sea el grado de existencia de éstos. Añadamos la premisa —ciertamente obvia— de que la inexistencia o negación de algo es compatible con ese algo sólo hasta donde (en aquella medida en que) ese algo carezca de existencia. Dicho de otro modo: cada ente es compatible con su negación o inexistencia sólo existiendo el ente en la medida en que no exista su negación, y viceversa. En verdad, esa premisa es tan obvia que, al exponer el principio de coherencia, ya la sobreentendimos al dar la versión final de ese mismo principio. Esa versión era la de que ningún ente existe en medida superior a aquella en que se abstiene de existir su negación o inexistencia. De ahí se sigue que no es posible que un hecho tenga lugar en algún grado y que, a la vez, sea del todo inexistente. Y ése es el principio débil de no-contradicción.

(Nótese que hemos brindado dos formulaciones alternativas del principio débil de no contradicción. La una puede ser formalizada así: "N (p. Fp)", donde: 'N' se lee 'no'; '.' se lee 'y'; 'F' se lee 'no... en absoluto'. La otra puede ser formalizada así: "N (Lp.Fp)", donde 'L' se lee 'es hasta cierto punto por lo menos verdad que'. Lo que sucede es que ambas versiones son equivalentes. En primer lugar, como la total falsedad de que p equivale a que en absoluto sea ni siquiera hasta cierto punto verdad que p, tenemos que FLp equivale a Fp; así pues, la segunda formulación es un caso particular de la primera y, por tanto, se puede inferir de esta última. En segundo lugar, la segunda versión implica a la primera, ya que: "p" implica a "Lp" —el que suceda algo es verdad a lo sumo en la medida en que ese algo es más o menos verdadero—; por ende "p.Fp" implica a "Lp.Fp"; y, por consiguiente, la negación de "Lp.Fp" implica a la de "p.Fp", pues, si "q" implica a "r", entonces "Nr" implica a "Nq". Y, en tercer y último lugar, lo negado por sendas formulaciones es, en cada uno de esos dos casos, una *super*contradicción, una conyunción entre una fórmula y la supernegación de la misma —toda vez que la supernegación de p es, como se acaba de apuntar, lo mismo que la del ser más o menos cierto que p—. Y cualesquiera dos supercontradicciones son equivalentes entre sí: una supercontradicción real sería un darse a la vez algo y la exclusión *total* de ese algo; lo cual es absolutamente imposible, por el prin-

cipio de coherencia. A tenor de este principio, lo mismo da decir que se dan a la vez p y Fp que decir que se dan a la vez Lp y FLp —o sea: Lp y Fp—. Ambas situaciones serían supercontradictorias; serían la presencia simultánea en la realidad de dos algos que se destruirían y anularían por completo entre sí; lo cual es justamente lo que el principio de coherencia vino a proscribir. Vale la pena señalar que a esas dos versiones del principio débil de no-contradicción corresponden sendas formulaciones, también equivalentes entre sí, del principio débil de tercio excluso, a saber: "Np + Lp" y "Fp + Lp".)

6. ENJUNDIA E IMPACTO DEL PRINCIPIO SIMPLE DE NO-CONTRADICCION

Escrutemos ahora el impacto y la significación del principio de no-contradicción en sus tres versiones; indaguemos qué es lo que dice y qué es lo que no dice este principio, y cómo se lo ha tergiversado y se lo ha confundido con el principio de exclusión de la contradicción que es muy diferente (y que entraña el principio de Escoto, cosa que no hace el principio de no-contradicción).

Lo que dice el principio de no-contradicción en su versión débil es que no hay ente alguno que, absteniéndose por entero de poseer una característica (o sea: de satisfacer una fórmula), posea con todo esa característica (e. e., satisfaga esa fórmula). [Se toman aquí esas expresiones de poseer una característica o de satisfacer una fórmula en el sentido en que se dice de París que tiene la característica de albergar más de tres millones de habitantes o que satisface la fórmula 'él (/ella) alberga más de tres millones de habitantes'.]

Ese principio débil es demasiado obvio e indiscutible; lo que prohíbe y excluye es cualquier *super*contradicción, cualquier situación que consistiera en que un ente fuera de tal o cual índole y, a la vez, no lo fuera *en absoluto.* Y entes semejantes no pueden de ningún modo existir, pues se anularían *por completo* a sí mismos. En virtud del principio de coherencia, su existencia no puede darse, toda vez que esa existencia de ellos sería del todo incompatible consigo misma. Mas como cada ente es idéntico a su existencia, que no pueda darse la existencia de entes semejantes es que tales entes no puedan existir. Y, en efecto, no pueden existir *en absoluto* entes semejantes.

Más interesante, más discutible, menos obvio, es el principio sim-

ple de no-contradicción: no hay ente alguno que, teniendo una característica (satisfaciendo una fórmula), a la vez no la tenga (no la satisfaga). Nótese bien que aquí no aparece la *supernegación* 'no... en absoluto', sino la mera negación simple (débil, natural) 'no'. Este principio simple de no-contradicción *no* excluye *por entero* la existencia de entes que tengan características mutuamente contradictorias. Sólo excluye que haya entes de los que sea *totalmente* verdadero que tengan características mutuamente contradictorias. Dicho más explícitamente: el principio simple de no-contradicción no impide la existencia de entes contradictorios (de entes que satisfagan pares de fórmulas conformados por una fórmula dada cualquiera y la negación de la misma); sólo excluye que, de darse entes así, sea enteramente cierta esa contradictorialidad de los mismos. El principio simple de no-contradicción no descarta, pues, la existencia de situaciones contradictorias; sólo excluye que las situaciones contradictorias, si es que se dan, gocen de una existencia total. Lo que el principio nos viene, pues, a comunicar es que, de darse situaciones contradictorias, las mismas serán, por lo menos hasta cierto punto, inexistentes o irreales; que ninguna situación contradictoria puede ser cien por cien real; que ninguna conyunción de dos hechos mutuamente contradictorios puede disfrutar de una realidad plena y cabal, sino que siempre sufrirá algún grado de irrealidad. En resumen: el principio simple de no-contradicción dice, lisa y llanamente, que cada ente es tal que será, (a lo menos) hasta cierto punto, falsa cualquier atribución al mismo de un par de características mutuamente contradictorias. Mas decir 'a lo menos hasta cierto punto falso' no equivale en absoluto a decir 'de todo punto falso' (e. e., 'falso por completo'). Si el principio simple de no-contradicción nos dice que toda contradicción es, en algún grado, falsa, tal principio no nos dice ni muchísimo menos que toda contradicción sea absolutamente falsa. De modo similar: de que cada caballo no enfermo (ni, por tanto, lisiado) sea veloz, no se sigue que cada caballo no enfermo sea absolutamente veloz. Y de que cada comerciante esté deseoso de ganar dinero no se sigue que cada comerciante esté absolutamente deseoso de ganar dinero. Hay grados; grados de afán de lucro; grados de velocidad, y grados, también, de verdad y falsedad (lo cual, por lo demás —y como ya tuvimos ocasión de comprobar en el capítulo IV— se desprende de que haya grados de algo, sea ese algo lo que fuere). Por eso, asignar falsedad a una oración, o a un hecho o situación, no equivale a asignarle falsedad total o absoluta, sino, pura y simplemente, a asignarle falsedad *a secas*, así sea en pequeño grado.

Este principio simple de no-contradicción también se sigue —mas

tan sólo haciendo uso de la *regla de aceptación* de que se habló en el cap. VIII.3— del principio de coherencia —o mejor dicho: de la versión final que del mismo propusimos en el capítulo VII.7— a saber: que ningún ente existe en medida mayor que aquella en que es irreal la inexistencia del mismo. [Recuérdese que esa versión se deducía de la versión propia del principio de coherencia —la de que ningún ente existe en medida mayor que aquella en que su existencia es compatible con la de otros entes— sobre el supuesto de que hay una incompatibilidad entre el existir de un ente y el de su negación o inexistencia, incompatibilidad no siempre total, mas sí lo suficientemente fuerte como para hacer a (la existencia de) un ente cualquiera compatible con (otro ente que sea) su inexistencia o negación sólo en tanto en cuanto (e. d. en la medida en que) esta última se abstenga de existir, o sea: en aquel grado en el que esa inexistencia o negación carezca de existencia o realidad].

De esa versión derivada del principio de coherencia se deduce que no puede ser enteramente real ningún ente cuya inexistencia o negación goce de algún grado de realidad. Lo que no es enteramente real es más o menos irreal (o sea: irreal por lo menos hasta cierto punto). En virtud, pues, de la regla de aceptación, tenemos como conclusión la siguiente: es irreal cualquier ente cuya inexistencia o negación goce de algún grado de existencia. Por consiguiente, y puesto que un hecho cualquiera que tenga inexistencia será inexistente *en algún grado*, resultará que será siempre falsa (falsa en algún grado, no siempre del todo falsa) la atribución de existencia a un hecho cualquiera que sea inexistente. Y, por tanto, de un ente cualquiera será siempre falso (falso en alguna medida, no forzosamente cien por cien falso) que esté inserto en un hecho y en la negación o inexistencia de ese hecho; pues si lo está en el hecho, no lo estará (plenamente) en la negación del mismo (toda vez que esta negación no existirá —entiéndase bien: no existirá sino, todo lo más, hasta cierto punto—) y viceversa. Con lo cual, nunca estará un ente inserto a la vez en un hecho y en su negación, a no ser, todo lo más, hasta cierto punto (e. d., a no ser en un grado no pleno de inserción).

7. SIGNIFICACION DEL PRINCIPIO FUERTE DE NO-CONTRADICCION

Pasemos, por último, al principio fuerte de no-contradicción. Este principio se enuncia: 'No hay nada tal que, siendo más o menos verdad de ello que..., no sea cierto que...'. Un ejemplo: 'No hay persona que, siendo más o menos asustadiza, no sea asustadiza'. Este principio nos dice que cada estado o situación que sea más o menos real es tal que su negación es irreal. Se demuestra también esta versión, mediante la regla de aceptación, a partir de la versión final del principio de coherencia de modo similar a aquel en que hemos demostrado el principio simple. (En verdad, sería deductivamente más elegante comenzar probando el principio fuerte de no-contradicción para luego, muy fácilmente ya, derivar de él el principio simple de no-contradicción.) He aquí la prueba, resumida: en la medida en que un estado de cosas cualquiera es real, su negación es irreal; lo que es más o menos real será, por consiguiente, tal que su negación sea más o menos irreal; y, por lo tanto, será irreal en uno u otro grado la conyunción del hecho de que un estado de cosas dado —cualquiera que sea— es más o menos real con la negación de ese estado de cosas. Porque, por un lado —y como se ha dicho—, si el estado de cosas en cuestión es más o menos real, su negación será más o menos irreal, y la conyunción de algo más o menos irreal con otra cosa será más o menos irreal. (Nótese que 'más o menos' lo entendemos no como 'a lo sumo más o menos' —e. e., no como equivaliendo a 'sólo hasta cierto punto'—, sino como 'por lo menos más o menos', o sea: como equivaliendo a 'por lo menos hasta cierto punto'.) Y, por otro lado, si no se da en absoluto tal estado de cosas, será también del todo irreal que exista un hecho consistente en que ese estado de cosas sea más o menos real, y, cuando cabe decir que es del todo irreal que tal o cual cosa sucede, a mayor abundamiento cabrá decir que es más o menos irreal que eso suceda. Así pues, será irreal en uno u otro grado la conyunción de la negación de un estado de cosas cualquiera con el hecho de que ese estado de cosas sea más o menos real. Y (ahora ya introduciendo la regla de aceptación) lo que es irreal en uno u otro grado (o sea: más o menos irreal, irreal hasta cierto punto por lo menos) será irreal *a secas*. Conclusión: es irreal cualquier conyunción de la negación de un estado de cosas dado, cualquiera que sea, con el hecho de que ese estado de cosas es más o menos existente. Y ya de ahí se infiere que ningún ente está inserto en la conyunción de la negación de un estado de cosas con el he-

cho de que ese estado de cosas sea más o menos real. Al decir: 'ningún ente está inserto en...' se entiende bien que no se significa que ningún ente esté en absoluto inserto en esa conyunción; sólo se quiere decir lo que se dice: que de cada ente es falso (falso en alguna medida, e. e., en uno u otro grado) que esté inserto en una conyunción semejante. Mas algo falso puede ser, *también*, verdadero. (No todo lo falso puede ser, a la vez, verdadero; ni todo lo verdadero puede, a la vez, ser falso; pero muchas cosas verdaderas sí son, al mismo tiempo, falsas, y, por ello, muchas cosas falsas son, al mismo tiempo, verdaderas.)

8. PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCION Y EXCLUSION DE LA CONTRADICCION

Ninguno de los tres principios de no-contradicción prohíbe la existencia de contradicciones. El principio débil prohíbe, sí, la existencia de *super*contradicciones. Los otros dos principios (el simple y el fuerte) sólo afirman una *cierta* irrealidad (una irrealidad en alguna medida, una irrealidad en uno u otro grado) de cualquier situación contradictoria. Pero no es, ni muchísimo menos, equivalente afirmar la irrealidad de algo, a secas (o sea: atribuir a ese algo irrealidad en uno u otro grado) que afirmar su irrealidad total. Ninguna de las versiones que del principio de no-contradicción hemos propuesto afirma que sea del todo irreal cualquier situación contradictoria. Y sólo se prohíbe algo si se lo declara del todo irreal.

Así pues, sustentar el principio de no-contradicción, en las tres versiones del mismo que hemos estudiado, es perfectamente compatible con una afirmación de la contradictorialidad de lo real —contradictorialidad que, como se recordará, venía dada por la afirmación de la existencia de grados en la posesión de ciertas propiedades.

Si lo real es contradictorio, se entiende que pueda ser, a la vez, contradictorio y no-contradictorio. Lo único que afirma el principio de no-contradicción es que lo real es no-contradictorio; pero, al afirmar eso, no excluye que pueda ser también contradictorio. (Del mismo modo: al afirmar yo, p. ej., de Jazafi que es progresista no excluyo que sea, también, no-progresista; de hecho, yo afirmaría las dos cosas: su progresismo y su no-progresismo, cada uno de ellos en cierta medida, claro está.)

Una ontología dialéctica, que afirme la contradictorialidad de lo

real, no tiene, pues, por qué renunciar a ninguna de las tres versiones del principio de no-contradicción. Y, al no tener que renunciar a ellas, debe aceptarlas, puesto que gozan de tan grandes plausibilidad y fertilidad deductiva, y lo único que a ellas podría parecer oponerse sería, justamente, la contradictorialidad de lo real.

Es, pues, sumamente importante distinguir, de las tres versiones que del principio de no-contradicción hemos expuesto y sustentado, el principio de exclusión de la contradicción (en abreviatura PEC), a saber: "Es del todo falso que p-y-no-p". Ese principio nos diría que cada contradicción es enteramente falsa, enteramente irreal. El PEC podría también formularse así: 'El principio de no-contradicción es enteramente verdadero'. Porque el principio (simple) de no-contradicción es el esquema "No: p-y-no-p". Si es del todo verdadero cabrá decir: "Es enteramente verdad que no: p-y-no-p". Pero 'es enteramente verdad que no' equivale a 'No es en absoluto verdad que' o sea a 'Es del todo falso que'.

Pero no hay por qué sostener que cualquier contradicción es del todo falsa, que es lo que afirma el principio de exclusión de la contradicción. No hay, pues, por qué sostener que el principio (simple) de no-contradicción sea enteramente verdadero. Bástele con ser verdadero a secas, verdadero en uno u otro grado, verdadero por lo menos hasta cierto punto.

Quienes incurren en un pensamiento antidialéctico, en el rechazo de la contradicción (RC), sostienen el PEC y lo denominan 'principio de no-contradicción' (en general, esas personas confunden la negación simple o débil con la *super*negación o negación fuerte). Pero es catastrófica la confusión del PEC con el principio de no-contradicción (en cualquiera de sus tres versiones). El PEC conlleva una visión del mundo antidialéctica; el principio de no-contradicción se acopla perfectamente a una visión dialéctica del mundo.

El PEC es, naturalmente, equivalente al Principio de Exclusión de Situaciones Intermedias (PESI) que discutimos y rechazamos en el acápite 4.º de este capítulo. En verdad, las mismas consideraciones pueden esgrimirse contra el PESI y contra el PEC, pues son equivalentes.

Del PEC se deriva el principio de Escoto, a saber: que una contradicción cualquiera entraña cualquier afirmación por más absurda que sea. Y es que, cuando un enunciado es del todo falso, de él se sigue cualquier conclusión. (Los escolásticos, que no distinguían matices de afirmación ni de negación, llamaban a este principio: "*Ex falso, quodlibet* —'De lo falso se sigue cualquier cosa'—. Como nosotros sí distin-

guimos esos matices, diremos: "*Ex prorsus falso, quodlibet*" —'De lo totalmente falso se sigue cualquier cosa'—.) Esquemáticamente formulado, el principio de Escoto dirá: "Si p y no-p, entonces q", donde 'p' y 'q' pueden ser reemplazados por oraciones cualesquiera.

Naturalmente, si uno se aferra al PEC (o sea: al PESI), reputará como *totalmente* falsa cualquier contradicción. Y, por consiguiente, sostendrá la validez del principio de Escoto.

En cambio, si uno opta por un enfoque dialéctico que, aun reconociendo los tres principios de no-contradicción, no acepta el PEC, entonces rechazará, desde luego, la validez del principio de Escoto.

Eso sí, se puede rechazar el principio de Escoto tal como está formulado —para la negación débil— y sustentar el principio correspondiente para la negación fuerte o supernegación: "Si p y no es verdad en absoluto que p, entonces q" —principio de trivialidad o endeblez de la supercontradicción—. Y eso es, precisamente, lo que cabe hacer, a tenor de lo visto más arriba.

Como punto de historia, mencionemos que el principio de Escoto se llama así por haber sido propuesto por un lógico escolástico en unos escritos que se atribuyeron por error a Duns Escoto.

9. LA CONTRADICTORIALIDAD DE LO REAL Y LA TRADICION FILOSOFICA

El principio de no contradicción ha suscitado no pocas polémicas a lo largo de la historia de la filosofía.

En los albores de la historia de la filosofía universal, los eleáticos Parménides y Zenón rechazaron la existencia de cualquier pluralidad o cambio en lo real, porque sería contradictoria. La escuela eleática era la abanderada de la tesis de la absoluta no-contradictorialidad de lo real (o sea: la portaestandarte del PEC).

Heráclito negó la validez universalmente absoluta del principio de no-contradicción y fue por ello ásperamente combatido por Aristóteles, quien ha sido el más acendrado e intransigente adalid de ese principio interpretado, además, como PEC.

El heracliteano Enesidemo, después de atravesar una fase escéptica, llegó a la conclusión de que los argumentos escépticos no probaban que no supiéramos nada, sino que, antes bien, probaban que sí sabemos algo muy importante, a saber: que el mundo real es contradictorio.

A esos adversarios de la validez absolutamente universal (o sea: universalmente absoluta) del principio de no-contradicción no se los debe, empero, considerar forzosamente como filósofos que rechazaran ese principio. Lo que rechazaban es que sea correcto el resultado de colocar, delante del principio de no-contradicción universalmente cuantificado, el prefijo 'Es totalmente cierto que' (o bien el prefijo 'Es absolutamente cierto que', que es aún más fuerte, puesto que algo es absolutamente verdadero ssi es totalmente verdadero en todos los aspectos). Así pues, lo que en verdad estaban rechazando era el PEC. En general, ser adepto de la validez universalmente absoluta (o absolutamente universal) del principio de no-contradicción es lo mismo que ser partidario del PEC.

Platón, por su parte, también parece haber negado (mas no por ello rechazado) el principio de no-contradicción, tanto en varios diálogos del periodo medio —en los que sostiene que el mundo sensible es contradictorio, por contener gradualidades—, como, sobre todo, en el *Parménides* y *El Sofista*, diálogos en los que introduce la contradictorialidad en el propio ámbito de las formas, desechando con ello toda la dicotomía estricta entre mundo de las formas y mundo sensible: el mundo sensible no será ya sino el propio mundo de las formas al alcanzarse un grado más elevado de imbricación y participación mutua entre ellas.

Esa fibra dialéctica (contradictorial) del pensamiento platónico influyó decisivamente en el neoplatonismo pagano y de ahí pasó al neoplatonismo cristiano (Mario Victorino, el *Corpus Dionysianum*, Escoto Eriúgena), al misticismo prerrenacentista y renacentista y a la gran síntesis filosófica del cardenal Nicolás de Cusa, quien ha sido el filósofo que más claramente ha expuesto la necesidad de elaborar una nueva lógica, no aristotélica, que se base en la matemática y reconozca a la vez la contradictorialidad de lo real.

Ulteriormente, la filosofía iluminista de Hamann, y, sobre todo, Schelling (en cierta fase de su evolución filosófica) y Hegel reasumieron dicho enfoque; Hegel fue quien lo hizo con mayor brío, y no sólo negó la validez universalmente absoluta del principio de no-contradicción, sino que afirmó la existencia de contradicciones verdaderas (de verdades mutuamente contradictorias) en todas las esferas de lo real. Su pensamiento sobre la contradicción está, sin embargo, enraizado en muy serias complicaciones y oscuridades sin cuento, lo cual ha hecho fracasar todos los intentos de interpretación clara o de formalización que del mismo se han llevado a cabo hasta el momento.

Desechando esas frondosas complicaciones y ramificaciones labe-

rínticas, el materialismo dialéctico de Marx, Engels y Lenin hizo, empero, suya la idea nuclear y seminal hegeliana de la contradictorialidad de lo real, sosteniendo que el movimiento (y, en general, cualquier cambio) es contradictorio, pero, aun así, real. (Que el movimiento es contradictorio es algo en lo que parecen haber coincidido Heráclito y Parménides; el primero concluyó que lo real es contradictorio; el segundo dedujo que no se da en absoluto movimiento. Luego, Aristóteles se esforzó en tratar de mostrar que el movimiento no es contradictorio —pero sus tentativas difícilmente pueden considerarse exitosas—. Y Hegel y los materialistas dialécticos han hecho suya la tesis —muchísimo más plausible que la aristotélica y, por supuesto, que la eleática— de que el movimiento es contradictorio y, aun así, real.) Es, a este respecto, de sumo interés constatar que, en la escolástica del siglo XIV, se elevaron voces señalando que el principio de no-contradicción se aplica válidamente a los procesos de cambio sólo con ciertas restricciones. Así, Landulfo Caraccioli, OM, sostuvo que dos determinaciones contradictorias son verdaderas de un mismo sujeto en un mismo instante temporal (si bien él inventa una dualidad de "instantes de naturaleza", extratemporales, en cada uno de los cuales se daría una de las dos determinaciones, sin darse la otra).

Otras corrientes filosóficas (el transcendentalismo neoplatónico de Emerson, el neoenergetismo de Stéphane Lupasco y Marc Beigbeder) han afirmado también la contradictorialidad de lo real; o sea: han rechazado el PEC, e. d., la validez universalmente absoluta del principio de no-contradicción.

Con todo, la gran mayoría de los filósofos ha preferido aferrarse al rechazo de la contradicción, e. e., a la vena aristotélica opuesta a todo enfoque dialéctico. Y tal postura antidialéctica o anticontradictorialista sigue siendo, con mucho, la mayoritaria; hasta se ha reintroducido en las escuelas o corrientes cuyos clásicos habían defendido la contradictorialidad de lo real —p. ej., en el hegelianismo y en el marxismo—, a menudo edulcorando, eso sí, el mensaje o el aporte de los fundadores respectivos.

Pocos han sido, empero, los filósofos antidialécticos que se han tomado la molestia de criticar los enfoques contradictorialistas. Entre los que sí lo han hecho figuran Aristóteles, Husserl y Quine.

En el pensamiento no-filosófico han proliferado, en cambio, afirmaciones de la contradictorialidad de lo real, muy comunes, sobre todo, en las mitologías, en las doctrinas o creencias religiosas, así como también en la mística y la lírica. El antropólogo Lévy-Bruhl sostuvo —aunque no sin vacilaciones— que el pensamiento de las socie-

dades primitivas es "prelógico" en el sentido de afirmar o presuponer la contradictorialidad de lo real. Esa tesis antropológica sólo ha atraído, empero, un interés filosófico muy insuficiente. Durante los últimos años se ha reactivado la discusión en torno a la contradictorialidad de lo real. Esta vez la defensa de la contradictorialidad no ha emanado de poetas, ni de místicos, ni siquiera de filósofos a lo Hegel, que se afanaban por habérselas con el lenguaje corriente tomado de golpe y porrazo, en todo su fragor y rehuyendo cualquier formalización o escritura conceptográfica. Esta vez las andanadas a favor de la contradicción se han lanzado desde el campo de la lógica formal (de la lógica matemática o simbólica), al presentarse varios sistemas de *lógica paraconsistente,* e. d., de lógica que no contiene el principio de Escoto. Algunos de esos sistemas son dialécticos —o sea, contradictoriales—, pues no sólo toleran la afirmación de que el mundo es contradictorio, sino que contienen ellos mismos tal afirmación. Entre esos sistemas paraconsistentes cabe citar los elaborados por da Costa, Arruda, Asenjo, Kotas, Routley, Priest, Meyer, Batens y también por el autor de este libro. Parece que está comenzando un nuevo debate, más riguroso, lúcido y enérgico en torno a este problema y los con él relacionados. Lo que es de desear es que participen en el debate y pulan sus argumentos muchos adeptos del PEC, quienes aún no se han enterado de la existencia de lógicas paraconsistentes ni, por consiguiente, han podido percatarse de la revolución filosófica que va a acarrear el surgimiento de tales lógicas. Es menester, en particular, que se distingan dos grupos de negadores del principio de no-contradicción: los que rechazan ese principio y los que lo niegan sólo en el sentido de afirmar que hay situaciones contradictorias; o mejor en el sentido de afirmar la verdad de la negación del principio, universalmente cuantificado, de no-contradicción. Se puede ser dialéctico (afirmar, pues, esa negación del principio universalmente cuantificado de no contradicción, para algunas fórmulas colocadas en el lugar de los puntos suspensivos o letra esquemática 'p') sin rechazar el principio de no-contradicción, o sea: sin dejar de incluir tal principio entre los principios ontológicos que uno profesa. (Y también es posible hacer lo opuesto: rechazar el principio de no-contradicción, sin por ello aceptar la verdad de situaciones contradictorias; eso es posible si uno rechaza el principio de tercio excluso, pues, entonces, ya no habrá que optar forzosamente ni por el sí ni por el no. Pero ese camino intermedio no constituye ninguna alternativa filosóficamente atractiva.)

10. EL PRINCIPIO DE AUTOIDENTIDAD

El principio de autoidentidad (también llamado más simplemente 'principio de identidad') tiene una primera formulación, que es la tradicional, que afirma que todo es autoidéntico; o sea: que cada ente es él mismo. Aquí el 'es' se toma, claro está, en el sentido de 'es lo mismo que', 'no es ni más ni menos que', 'no es otra cosa que', 'es (estrictamente) idéntico a'. Dicho de otro modo, en esa primera formulación el principio de autoidentidad enuncia que nada es distinto de sí mismo (pues 'ser distinto de' equivale a 'no ser idéntico a'). Como instancias inferidas del principio, tenemos que el fascismo es el fascismo, que la gastroenteritis es la gastroenteritis, que la igualdad social es la igualdad social, que Fidel Castro es Fidel Castro.

En la lógica contemporánea se ha propuesto otra versión del principio de autoidentidad, a saber: "Si p, entonces p", y eso para cualquier fórmula "p". Y esta segunda versión se desglosa, a su vez, en varias variantes sustituyéndose el 'Si... entonces' por otros functores de entrañamiento o de implicación, como '... a lo sumo en la medida en que'.

La primera es la versión propia o tradicional del principio de autoidentidad, porque en ella aparece el predicado de identidad ('ser lo mismo que'). La segunda es la versión impropia del principio, versión que pertenece al cálculo de enunciados. Esta versión impropia sólo nos interesará aquí bajo su variante implicacional, a saber: "p a lo sumo en la medida en que p", e. d., "El hecho de que p implica el hecho de que p", o sea, "El hecho de que p es, a lo sumo, tan verdadero como el hecho de que p" (o, lo que equivale a lo mismo, pero es más claro: "El hecho de que p no es más real que el hecho de que p").

El nexo entre la formulación impropia implicacional y la versión propia del principio de autoidentidad es el siguiente. Normalmente, la autoidentidad entre una cosa y "otra" se define como sigue: dos cosas son la misma (son idénticas entre sí) ssi cuanto es verdad de una lo es también, y en la misma medida, de la otra. Ahora bien, si admitimos la versión implicacional del principio, admitiremos también lo que podemos llamar versión equivalencial, a saber: "p en la misma medida en que p". Y de ahí se deduce, por generalización universal, que, dado un objeto cualquiera, lo que sea verdad de ese objeto es verdad, en esa misma medida, de dicho objeto.

El principio de autoidentidad en cualquiera de sus versiones es tan obvio que —pudiérase sospechar— nadie hubiera debido discutir nun-

ca acerca de él, sino que todo el mundo hubiera debido aceptarlo sin rechistar. Sin embargo, han abundado en la historia del pensamiento humano las afirmaciones de identidad o mismidad entre dos cosas *distintas;* mas, si son idénticas dos cosas, todo lo que sea verdad de una de ellas lo será de la otra; si, por consiguiente, la primera es distinta de la otra, es que la segunda es distinta de sí misma. Pues bien, las afirmaciones de identidad entre cosas distintas han sido sumamente corrientes sobre todo en el llamado 'pensamiento mítico' (piénsese —como botón de muestra— en la identidad entre Patulcio y Clusivio —que se da por ser cada uno de ellos idéntico al bifronte Jano—, pese a la distinción existente entre ambos); pero también lo ha sido en la mística y la lírica; asimismo en otros sectores de la cultura como el relato, la historiografía, la literatura y la crítica literaria. Se dice, p. ej., que Lucila Godoy Alacayaga es distinta de Gabriela Mistral y que, así y todo, son una sola y misma persona, un solo y mismo ente. Como son el mismo ente, lo que sea verdad de Lucila Godoy —incluido el ser distinta de Gabriela Mistral— será también verdad de Gabriela Mistral. Por consiguiente, Gabriela Mistral es distinta de Gabriela Mistral. O sea: Gabriela Mistral no es idéntica a Gabriela Mistral.

La conclusión obtenida es la de que algunos entes son distintos de sí mismos; que algunos entes no son idénticos a sí mismos. Pero recuérdese que, para que un enunciado sea verdadero —a secas—, basta con que sea verdadero en una u otra medida; no es preciso que sea totalmente verdadero. Por ello, para que sea verdad que hay algún ente que no es idéntico a sí mismo basta con que haya algún ente que no sea totalmente idéntico a sí mismo (e. d., basta con que no sea *totalmente* cierto que cada ente es idéntico a sí mismo).

Se puede, en el marco de una ontología contradictorial (dialéctica), sostener la verdad del principio de autoidentidad —que cada ente es idéntico a sí mismo— y, a la vez, la *parcial* falsedad del mismo, e. e., la *parcial* verdad de que algunos entes son distintos de sí mismos. Puede uno, si adopta un enfoque dialéctico, sostener a la vez que cada ente es autoidéntico —y que, por tanto, el lucero del alba es el lucero del alba— y que algún ente es distinto de sí mismo —y eso es lo que puede uno sospechar que le sucede al lucero del alba, puesto que ese astro no es sino el lucero vespertino, el cual pasa por ser distinto del lucero del alba.

De ahí que se diga que Lucila Godoy es *y no es* la misma que Gabriela Mistral; que Nguyen van Thanh es, y no es, idéntico a Ho Chi Min; que Saulo de Tarso es y no es el mismo individuo que San Pablo Apóstol; que el Dr. Jekyll y Mr. Hyde son, y no son, el mismo indivi-

duo; que Paulo VI es el mismo hombre que Giovanni Battista Montini, aun siendo distinto de él; que Arouet y Voltaire son, y sin embargo también *no* son, el mismo individuo; que Rubén Darío es, y no es, idéntico a Félix R. García Sarmiento; que Stendhal y Henri Beyle son el mismo individuo, pese a que también son distintos entre sí; que Gerberto de Aurillac y Silvestre II son el mismo y no son el mismo. De donde resulta que Gabriela Mistral es distinta de Gabriela Mistral (puesto que es verdad de Gabriela Mistral todo lo que es verdad de Lucila Godoy —por ser la misma— incluyendo el ser distinta de Gabriela Mistral). Y así sucesivamente para cada uno de los casos mencionados y para muchísimos otros similares.

Es más: la identidad es una relación. Y toda relación relaciona, enlaza, vincula. Para que una cosa se relacione —se enlace, se vincule— con otra deben ser, en algún sentido, "dos" cosas; o sea: la primera debe guardar alguna alteridad o distinción con la segunda; debe, pues, ser distinta de la segunda. Por ello, no puede haber identidad más que entre cosas distintas entre sí. Y, como cada ente es idéntico a sí mismo —y sólo a sí mismo—, cada ente guarda alguna distinción consigo mismo. Y, desde luego, cada ente es distinto de los demás entes; de ahí que cada ente sea distinto de cualquier ente, tanto de sí mismo como de los demás. Lo que diferencia la distinción que un ente guarda consigo mismo de la distinción que guarda con los demás es que cada ente es *totalmente* (completamente, enteramente) distinto de los demás, mientras que sólo hasta cierto punto es distinto de sí mismo. Ser completamente distinto de algo es ser *diferente* o *diverso* de ese algo. Así, cada ente es diferente o diverso de los demás; pero cada ente es distinto (de ningún modo diferente) de sí mismo, o sea: del único ente con el que guarda una relación de identidad.

Implica una negación del principio de autoidentidad la tesis de que la relación de identidad conlleva una distinción o alteridad —en algún grado— y de que, por consiguiente, cada ente es distinto de sí mismo; o sea: el principio de autodistinción, según el cual no hay ente alguno tal que haya algún ente completamente idéntico a él, y de que, por ello, *ningún ente es completamente idéntico a sí mismo.* Pero implica una negación simple, que no entraña ningún rechazo de tal principio. Puede uno abrazar el principio de autoidentidad y abrazar también el principio de autodistinción. Que ambos principios se nieguen uno a otro no quiere decir que se deba rechazar al menos uno de los dos. Para que lo quisiera decir habría que presuponer la validez del PESI (o sea: del PEC, al que es equivalente). Mientras no se presuponga eso, lo único que se deduce —en virtud del principio de tercio excluso— de

la mutua contradicción entre el principio de autoidentidad y el de que hay entes autodistintos es que ha de ser verdadero *al menos uno de los dos* (sin excluirse, pues, que lo sean ambos).

Si el principio de autoidentidad ha sido quizá la única tesis unánimemente aceptada por los filósofos, el principio de autodistinción es, sin duda, lo suficientemente discutible —e interesante— como para haber sido propuesto tan sólo por un puñado de autores, entre los que cabe mencionar a Heráclito, Platón (en el *Parménides* y *El Sofista*) y Hegel. (Notemos, empero, que también Leibniz —pese a no ser partidario de la tesis dialéctica de la contradictorialidad de lo real— concibe a la identidad como una distinción reducida al mínimo.)

Algunos filósofos, aferrándose al rechazo de la contradicción —al PEC—, han tratado de evitar tanto la conclusión de que hay cosas distintas de sí mismas como, más aún, el principio de autodistinción. Y, por ello, han acudido a varios expedientes. Uno de ellos es el de sacrificar la noción misma de identidad (y abandonar, por ello, el signo de identidad); eso es lo que hace Wittgenstein en el *Tractatus.* Otro es el de relativizar esa noción, diciendo que no cabe decir de dos entes que sean o dejen de ser lo mismo a secas sino tan sólo que son, o dejan de ser, el mismo esto o el mismo aquello —p. ej., que son el mismo hombre, o el mismo escritor—; esa posición es la de Peter Geach. Otro es el de sacrificar el principio de indiscernibilidad de los idénticos, según el cual todo lo que sea verdadero de un ente será verdadero también de cada cosa idéntica a él; porque, de sacrificarse el principio de indiscernibilidad de los idénticos, se bloquea todo el razonamiento conducente, p. ej., a la conclusión de que Gabriela Mistral es distinta de Gabriela Mistral.

Mas todos esos recursos parecen desaconsejables. La noción de identidad juega un papel tan importante tanto en nuestro hablar cotidiano como en los más diversos campos del saber que su abandono sería un recurso desesperado; la relativización de esa noción comportaría inconvenientes sin cuento, como el de impedir aun el mero planteamiento de cuestiones como la de si hubo o no dos individuos diferentes que se llamaran ambos 'Donato' y que sostuvieran las posiciones heréticas características del donatismo (o sea: la de si hubo o no dos Donatos), cuestión que, sin embargo, los historiadores han debatido; por último, la noción de identidad sería inservible sin el principio de indiscernibilidad de los idénticos, porque, si dos cosas idénticas — idénticas en el sentido fuerte de ser una sola y misma cosa— no son en absoluto indiscernibles, ¿en qué sentido cabe decir que son idénticas? ¿Qué se entiende en ese caso por 'idénticas'?

Por ello, la única solución razonable parece la de, aun aceptando el principio de autoidentidad, aceptar también la negación simple —no la supernegación— del mismo, a saber: que algún ente es distinto de sí mismo. El arriesgarse además a sustentar el principio de autodistinción es adoptar una posición que no viene necesitada por la mera aceptación de existencia de casos de autodistinción; pero es adoptar una posición dialéctica que goza de plausibilidad y que se funda en un argumento persuasivo, aunque no contundente.

11. PRINCIPIO DE IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES

Hemos dado en el acápite anterior una predefinición de la palabra 'identidad' (tomada en sentido fuerte, o sea, en aquel sentido en que es sinonímica de 'mismidad') diciendo que "dos" cosas son idénticas ssi cuanto es verdad de una de ellas lo es también de la otra. Con ello hemos definido la identidad como indiscernibilidad; la indiscernibilidad es la relación que se da entre "dos" cosas cuando no cabe establecer entre ellas diferencia alguna, cuando, por consiguiente, puédese sustituir, sin socavar la verdad, en cualquier enunciado verdadero dado en que figure una expresión que designe a una de ellas, esa expresión por otra que designe a la otra cosa. (Eso fue, sin duda, lo que quiso decir Leibniz al afirmar: *Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salua ueritate,* 'Son idénticas aquellas cosas una de las cuales puede reemplazar a la otra sin menoscabo de la verdad'.)

Si definimos a la identidad como indiscernibilidad, entonces obtenemos como conclusión los dos principios de indiscernibilidad de los idénticos y de identidad de los indiscernibles. El principio de indiscernibilidad de los idénticos dice que, cuando dos cosas son idénticas entre sí (e. d., cuando son, en verdad, una sola y misma cosa), entonces no cabe constatar entre ellas ninguna diferencia, no cabe discernirlas. Ya hablamos de este principio en el acápite anterior, y allí indicamos cuán plausible es este principio, ya que, cuando una cosa es idéntica a algo, cuando dicha cosa es lo mismo que ese algo, no puede haber —y, por consiguiente, no puede constatarse— ninguna diferencia en absoluto entre ellas.

El principio de identidad de los indiscernibles es menos indiscutible. Según este principio, cuando dos cosas son indiscernibles (e. d., cuando no se da entre ellas ninguna diferencia, cuando todo lo afirma-

ble con verdad de una de ellas es también afirmable con verdad de la otra), entonces es que son una sola y misma cosa. Ese principio de identidad de los indiscernibles fue enunciado y sustentado por Leibniz, y ha sido impugnado por otros autores, entre ellos Moore. Esos objetores han dicho que aunque dos objetos sean indiscernibles, aunque no sea posible, ni siquiera en principio (ni siquiera a un sujeto omnisciente), establecer entre ellos diferencia alguna, aun así los dos objetos pueden ser dos y no uno; pueden ser diversos en vez de ser el mismo. En otras palabras: lo que esos objetores afirman es que la identidad en el sentido débil de indistinguibilidad no conlleva en absoluto identidad en el sentido fuerte de mismidad. Lo que Moore y otros arguyen contra ese principio es que dos objetos pueden poseer las mismas propiedades siendo, así y todo, dos objetos y no uno. La identidad estricta o mismidad sería algo irreducible, una mera ausencia de pluralidad numérica.

En cambio, otros filósofos —p. ej., R. Gale— piensan que el principio de identidad de los indiscernibles es verdadero, pero que lo es sólo por ser banal, carente de interés, razón por la cual no podría la indiscernibilidad ser considerada como definitoria de la identidad. Lo que aducen esos autores es que entre las cosas que son verdaderas de un ente se halla la de ser él mismo, la de ser (lo mismo que) dicho ente; si todo lo cierto de ese ente lo fuera también de otra cosa, entonces algo que también sería cierto de esa otra cosa sería ser (lo mismo que) el ente en cuestión. Por ejemplo, supongamos que hay un ente, llamémoslo 'Atatürk', tal que él y Mustafá Kemal son indiscernibles entre sí. Entonces, entre las cosas que son verdaderas de Atatürk estará la de ser el mismo ente que Mustafá Kemal, ya que ser el mismo ente que Mustafá Kemal es, obviamente, una de las cosas verdaderas de Mustafá Kemal. Y, por tanto, suponiendo la indiscernibilidad entre Atatürk y Mustafá Kemal, resulta la mismidad o estricta identidad numérica entre ellos. De ahí que lo que autores como Gale rechazan sea el entender al principio de identidad de los indiscernibles como una definición.

Otros filósofos opuestos al principio —p. ej., Geach (adversario de la noción misma de identidad no relativizada)— alegan que no puede hablarse indiscriminadamente de "todo lo que es verdadero de" algo, pues el hablar de ese modo engendra paradojas semánticas. Pero no abordaremos aquí la discusión de tal argumento.

Muchas otras discusiones del principio de identidad de los indiscernibles (como también, por otro lado, del principio de indiscernibilidad de los idénticos) giran en torno a problemas de cambio a través del

tiempo, y en particular de fusión y de escisión de entidades. No abordaremos tampoco aquí esas cuestiones.

De los argumentos más arriba aducidos, debemos refutar ante todo la posición de Moore. El argumento en que se apoya es que, por más indistinguibilidad que se dé entre dos entes, ello de ningún modo implica que sean un solo y mismo ente; porque bien pudiera haber dos entes perfecta y exactamente iguales en todo, y tales, pues, que hasta un sujeto omnisciente fuera incapaz de discernirlos, pese a que se tratara, objetivamente, de dos entes, cuya única diferencia sería la numérica.

Desde luego, ese argumento de Moore es respondible, en primer lugar, alegando lo mismo que aducen los que se oponen a considerar como definicional el principio de identidad de los indiscernibles: si Lenin y Vladimir Ulianov son indiscernibles, una de las cosas verdaderas de Vladimir Ulianov es que él es el mismo individuo que Lenin. Lo que parecen presuponer, empero, los adversarios del principio —entre ellos Moore— es que, al hablarse de "todo lo que es verdad", uno no incluye nada relacional, puesto que —con arreglo a la concepción de Moore— las relaciones que una cosa tenga o deje de tener con otras son algo extrínseco a la cosa, no constituyen a la cosa "como tal", no son nada esencial de la misma, sino meros accidentes. Pero tal dicotomía rígida entre esencia y accidente no es sostenible, pues se funda en otra dicotomía igualmente rígida —e igualmente insostenible— entre lo necesario y lo contingente. Y ya vimos cómo la diferencia entre necesidad y contingencia es de grado. Si —como sucede habitualmente— se entiende por la esencia de algo aquello que ese algo posee necesariamente, entonces nuestra defensa de un necesitarismo mitigado o dialéctico (gradualístico) entraña una concepción de la esencia como englobando, en alguna medida, a todas las propiedades y relaciones de un individuo. Y a tal conclusión llegaremos, además, explícitamente en el siguiente capítulo IX.6.

En todo caso, aun concediendo a Moore que algunas relaciones son extrínsecas o accidentales, aun así, para bloquear el argumento que concluye en la validez del principio de identidad de los indiscernibles sería menester aceptar que la identidad o mismidad es una relación extrínseca o accidental. Y ¿qué es más intrínseco o esencial a un ente que la mismidad consigo mismo?

Sin embargo, la objeción de Moore es más seria, y no se la debe desechar de modo tan expeditivo. Y es que el principio de identidad de los indiscernibles tal como Leibniz lo había concebido —y tal como Moore lo entendió y lo atacó— era más fuerte; sostenía que cua-

lesquiera "dos" cosas que compartieran, en la misma medida, todas sus características "cualitativas" —llamémoslas así— son en verdad una sola y misma cosa. Así entendido el principio, se desmorona el reproche de banalidad; pero cobra, entonces, todo su relieve el argumento de Moore. La dificultad mayor, sin embargo, no estribará entonces en ese argumento de Moore —que, al fin y al cabo, es una mera petición de principio—, sino en cómo explicar qué sean las características "cualitativas". Podríamos entender por características cualitativas aquellas en cuya descripción no figure la palabra 'identidad' ni ninguna semejante. Tal precisión dista de ser suficiente, pero nos da una pequeña pauta o aproximación inicial. Entre las características cualitativas de Lenin se encuentra la de escribir "Un paso adelante, dos pasos atrás"; no figuran, en cambio, entre ellas las de ser un ente distinto (y aun diferente) de Kautsky, ni la de ser idéntico a Vladimir Ulianov, p. ej.

12. EL PRINCIPIO REFORZADO DE IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES

Entendemos desde ahora por 'principio de identidad de los indiscernibles' la tesis de que cualesquiera "dos" individuos que compartan todas sus características cualitativas son un solo y mismo individuo —a sabiendas de lo poco preciso de nuestra noción de "cualitativo"—. ¿Es verdadero tal principio? Moore dice que no lo es o que, por lo menos, cabe la posibilidad de que sea falso. Leibniz sostuvo que es verdadero, y adujo una cuantiosa evidencia empírica a favor del mismo. De hecho, nunca encontramos dos entes iguales en todo salvo en que uno de ellos sea él, y de ningún modo el otro, y viceversa. Mas ¿nos es dado generalizar?

Por último, aunque admitamos el principio de identidad de los indiscernibles en la versión reforzada, ¿no sigue en pie la dificultad de que ese principio, así tomado, no parece deber ser definicional, porque hablar de una indiscernibilidad cualitativa entre "dos" entes sólo cabe cuando se los puede identificar previamente, o sea: cuando se los puede individuar de un modo independiente del recuento de todas y cada una de las características respectivas? Dicho de otro modo, ¿no es preciso, para que sea interesante y útil el principio de identidad de los indiscernibles, que la identidad no se defina por la indiscernibilidad, sino de modo independiente de ella?

Nótese que la dificultad no estriba en que *a nosotros* nos sea imposible constatar de entrada la indiscernibilidad entre dos individuos, por no poder hacer un recuento exhaustivo de todas las verdades existentes en torno a un ente, cualquiera que éste sea; no estriba, pues, la dificultad tan sólo en que, al sernos imposible constatar la indiscernibilidad, no podamos determinar o fijar la identidad de un ente, lo cual es menester para indagar acerca de sus relaciones con cualesquiera otros entes, incluyendo —por consiguiente— las relaciones de discernibilidad o indiscernibilidad; con lo que tendríamos, supuestamente, un circulo vicioso.

El problema estriba, más bien, en que aun para un sujeto omnisciente el principio de identidad de los indiscernibles revestirá interés sólo si su conocer la identidad de un objeto es algo diferente de (y, en algún sentido, "previo" a) su conocer la indiscernibilidad entre el mismo y cualquier otro objeto dado de antemano. Y, por supuesto, ese problema nos afecta más aún a nosotros, sujetos de precario y muy limitado conocimiento. Parece que, al decir que El Greco y Domingo Teotocópulo son un solo y mismo individuo, lo hacemos con seguridad, sin haber hecho ningún recuento exhaustivo de todas las verdades acerca de El Greco y de todas las verdades acerca de Domingo Teotocópulo para ver si coinciden o no. Desde luego, una vez que afirmamos la identidad entre El Greco y Domingo Teotocópulo ya sí estamos convencidos de la indiscernibilidad entre ellos; pero no nos ha sido menester poseer previamente una evidencia de indiscernibilidad entre ambos para poder afirmar su identidad. La identidad parece, pues, algo más básico, más radical, que la indiscernibilidad. ¿Qué es ese algo?

Para responder a interrogantes más o menos similares se acuñaron, en la Edad Media, varias teorías sobre el principio de individuación, e. d., teorías sobre cuándo (en qué condiciones) "dos" objetos son un solo y mismo objeto. Algunos, como Tomás de Aquino, desarrollaron la concepción aristotélica de la individuación por la materia prima. Naturalmente no entra en nuestros cálculos enzarzarnos aquí en esas nociones de la ontología hilemórfica peripatética, ni tampoco los desarrollos doctrinales tejidos con ese hilo.

Otros, como Duns Escoto, postularon un algo propio e irreducible que individuaría a un ente, y lo llamaron 'heceidad' —la palabra látina *haecceitas* también podríamos traducirla como 'estidad'—. La heceidad es una forma individuante, mas de ella no podríamos decir nada. La heceidad de Manuel de Falla, la manuelfallidad, sería algo inexplicable, indilucidable; sería, pues, un mero no-sé-qué. Tampoco parece, pues, una solución atractiva.

En la filosofía analítica contemporánea se ha propuesto otro principio de individuación —por parte de Quine—, a saber: considerando a cada ente como una clase o conjunto, sostener que dos entes (o sea: dos conjuntos) son el mismo ssi se da extensionalidad entre ellos, e. d., ssi poseen los mismos miembros —en la misma medida, podríamos añadir nosotros—. Desde luego, esa tesis —el extensionalismo— es correcta según el enfoque de este libro; pero, por motivos similares a los ya expuestos a propósito de la indiscernibilidad, la identidad no parece consistir en la extensionalidad.

Por último, algunos escolásticos de menos nota sostuvieron que la individuación de un objeto radica en su existencia: dos objetos son un solo y mismo ente ssi la existencia del uno es idéntica a la del otro. Y es que el existir de un ente es lo más íntimo a ese ente.

Esa tesis cobra más atractivo y plausibilidad cuando se adopta una concepción de la existencia como la diseñada en el capítulo I de este libro. Porque, como el existir de un ente no es sino ese mismo ente, obviamente la identidad entre dos cosas será lo mismo que la identidad entre sus existencias.

Sin embargo, subsiste la dificultad de circularidad definicional: definimos la identidad entre "dos" cosas como *identidad* entre sus respectivas existencias. Mas podemos eliminar tal circularidad dando un paso más y definir ahora la identidad entre "dos" cosas como equivalencia verifuncional estricta entre sus existencias. Así, la oración 'El Che es Ernesto Guevara' será una mera abreviación de la oración 'Que exista el Che equivale estrictamente a que exista Ernesto Guevara', donde 'equivale' se entiende como 'es verifuncionalmente equivalente', siendo la equivalencia verifuncional una implicación mutua —con lo cual la referida oración será una abreviación de esta otra: 'Que exista el Che implica estrictamente que exista Ernesto Guevara, y viceversa'.

Un hecho implica a otro ssi el primero es a lo sumo tan verdadero como el segundo —e. d., ssi el segundo es por lo menos tan verdadero como el primero—. Reducir la identidad a equivalencia verifuncional estricta no es, por consiguiente, sino reducirla a la mismidad de grado de existencia en todos los aspectos. Tal reducción cuadra (es más: requiere) la concepción de cada ente como un grado de verdad, concepción que propusimos en el capítulo I y que se derivaba de la identificación entre verdad y existencia, junto con la identificación entre la existencia de un ente cualquiera y ese mismo ente y junto con la tesis plausible de que el existir mismo no puede diferenciarse sino por el grado —y el aspecto—, por el más y el menos.

Pero, habiendo encontrado ya un principio de individuación (habiendo definido la identidad de modo independiente de la indiscernibilidad), subsiste el problema de hallar algún argumento a favor del principio reforzado de identidad de los indiscernibles. ¿Qué es lo que prueba que, si dos cosas comparten todas sus respectivas características "cualitativas", son una sola y misma cosa —e. d., son tales que sus existencias se implican mutuamente—? Lo que prueba que así sucede es, además de la evidencia empírica, el principio de comedida economía ontológica que hemos defendido ya y que, en una u otra versión, es propugnado por casi todos los filósofos y aun por casi todos los hombres: no se deben multiplicar los entes más allá de lo conveniente; no se debe postular la existencia de entes diversos de aquellos cuya existencia sea conveniente postular. Ahora bien, cuando nos enfrentamos con dos objetos que en ninguna característica cualitativa difieran, tenemos la opción de o bien considerarlos idénticos o bien considerar a uno de ellos como diverso del otro cuya existencia se dé por supuesta. Siendo ello así, ¿para qué vamos a postular su diversidad, multiplicando con ello las entidades más allá de lo conveniente?

Por otro lado, ese principio de comedida economía ontológica viene también impuesto por una concepción optimista de lo real, según la cual cada cosa en el mundo juega su papel, tiene su cometido y su sentido, en vez de estar ahí baldíamente, de más, limitándose a repetir o copiar a otros entes sin añadir nada original y peculiar a la realidad. Ese optimismo ontológico aparece como plausible en virtud del principio de inteligibilidad, dado que a la mente se le aparecería como difícilmente inteligible un mundo en el que hubiera entes que no aportaran nada en absoluto a la realidad, que se limitaran a copiar o reproducir exactamente a otros entes. (En lo tocante a la persuasividad de ese tipo de argumentos basados en el principio de inteligibilidad, cabe aquí remitirse a lo dicho al respecto al discutirse la justificación del principio de razón suficiente.)

LOS PRINCIPIOS ONTOLOGICOS: LEYES DE GRADUALIDAD, SEPARACION E INTERDEPENDENCIA

1. EL PRINCIPIO DE GRADUALIDAD; ARGUMENTO DE LA INTERSECCION NO VACIA DE CUALESQUIERA DOS PROPIEDADES

El principio de gradualidad es la tesis de que todas las diferencias son de grado, e. d., de que cada ente posee cualquier propiedad en uno u otro grado, por ínfimo que sea.

Este principio se enraíza en intuiciones de Platón y de filósofos presocráticos (como Heráclito y Anaxágoras), estoicos, neoplatónicos y renacentistas —p. ej., Nicolás de Cusa—, así como en el principio leibniziano de continuidad —según el cual nunca hay un corte absoluto en lo real, sino que cualquier situación dada está ligada a cualquier otra por una transición, de tal modo que las determinaciones más opuestas se imbrican mutuamente y cualquier ente que posea una de ellas poseerá, a lo menos infinitesimalmente, también la otra. El transcendentalismo neoplatónico de Emerson también abogó, muy rotundamente, por el principio de gradualidad.

Muchos son los argumentos que pueden esgrimirse a favor del principio de gradualidad. He aquí algunos de ellos. El más importante argumento a favor del principio de gradualidad es el que se basa en las cuatro premisas siguientes:

1.ª premisa. Cualesquiera dos clases o propiedades tienen una intersección, que es también una clase o propiedad.

2.ª premisa. No hay ninguna propiedad —ninguna clase— totalmente vacía; cada propiedad (clase) existe sólo si está ejemplificada, e. d., sólo si algún ente la posee (sólo si algún ente pertenece a ella).

3.ª premisa. Dado un ente cualquiera, existe la propiedad de ser (idéntico a) ese ente.

4.ª premisa. Si la propiedad de ser (idéntico a) un ente dado tiene una intersección no totalmente vacía con otra propiedad, entonces el ente en cuestión posee, en uno u otro grado, dicha propiedad.

Fácilmente se deduce el principio de gradualidad de esas cuatro premisas. El único modo de bloquear el argumento es el de sacrificar alguna de las cuatro premisas. Pero ¿cuál de ellas? Los adeptos de la lógica matemática clásica arrojan por la borda la segunda premisa. En cambio, algunos filósofos de orientación no-lógica estarían dispuestos a sacrificar o bien la primera premisa, o bien la tercera, o bien ambas a la vez. La cuarta premisa es la que parece estar más al abrigo de la crítica.

Sucede, empero, que cada una de las tres primeras premisas es altamente plausible. La primera es un teorema en la mayoría de las teorías de conjuntos; sin ella no podrían probarse muchos teoremas matemáticos interesantes, cuya verdad nadie pone en duda. Además, esa primera premisa se obtiene por una extrapolación o generalización inductiva, aparentemente válida, a partir de millones de constataciones: existe la propiedad de ser un canario y la de estar enjaulado, así que existe también la propiedad de ser un canario enjaulado; existe la propiedad de ser mormón y existe la propiedad de ser canadiense, así que existe la propiedad de ser un mormón canadiense. Y así sucesivamente.

La tercera premisa es también reconocida como un teorema en la mayoría de las teorías de conjuntos; es también necesaria para probar teoremas matemáticos importantes, y, además, es asimismo obtenida por generalización inductiva a partir de millones de constataciones: existe la propiedad de ser (idéntico a) Bolívar (la bolivaridad), la propiedad de ser (idéntico a) Alfaro (la alfaridad), la propiedad de ser (idéntico a) Margaret Thatcher (la margothatcheidad), y así sucesivamente.

Por su lado, la segunda premisa parece también evidente, ya que una propiedad absolutamente no ejemplificada, una propiedad que no fuera poseída por nada en absoluto, no parece que fuera una propiedad en absoluto, y, en ese caso, no sería nada de nada, no existiría en modo alguno. Por eso el hombre de la calle suele atenerse a esa segunda premisa y pensar que sólo existen propiedades que estén ejemplificadas por algo, en uno u otro grado.

Por esos motivos, lo único razonable parece la aceptación tanto de las cuatro premisas como de la conclusión: el principio de gradualidad.

2. OTROS ARGUMENTOS A FAVOR DEL PRINCIPIO DE GRADUALIDAD

Veamos ahora otro argumento a favor del principio de gradualidad. La intelección de lo real no parece ser posible a menos que haya continuidad entre los "conceptos", entre las propiedades que la mente atribuye o deja de atribuir a diferentes individuos. Y esa continuidad estriba en un tránsito de una propiedad a otra, tránsito que consiste en que nada que posea una propiedad esté totalmente exento de otra, de suerte que, hasta al pasar de una propiedad dada a otra propiedad opuesta a ella, se está pasando sólo del más al menos (y del menos al más), nunca de un sí a un totalmente no (y nunca de un totalmente no a un sí). Porque donde hubiera un tránsito de un sí a un totalmente no, o viceversa, habría un punto de ruptura, un cese de continuidad, un como desgarramiento o pérdida de contacto entre contenidos mentales. Porque hasta para pensar lo opuesto a una propiedad hay que pensar esa propiedad como contenida de algún modo en su opuesto.

Un tercer argumento a favor del principio de gradualidad es el siguiente. Cuando un ente posee una propiedad dada, esa propiedad está "en" el ente (en algún sentido de 'en'), y está, en él, fundida de algún modo con ese ente, ya que, de no, permanecería, aun estando en él, separada de él, como manteniéndose al margen de él, con lo cual el ente en cuestión, en vez de tener todas sus propiedades unidas y como fusionadas en y consigo mismo, formando una unidad, sería, o algo separado de sus propiedades —un irreducible sustrato más allá de sus propiedades e independiente de ellas—, o una mera suma o yuxtaposición de propiedades carente de unidad.

Pues bien, supuesta esa cierta fusión entre un ente dado cualquiera y cada una de sus propiedades, esas propiedades estarán también fundidas, de algún modo, entre sí, ya que parece deber ser transitiva esa especie de fusión a que aludimos.

Y de ahí se desprende que, si dos entes comparten alguna propiedad, entonces comparten todas sus propiedades, ya que, como cada propiedad de uno de ellos está fundida con las demás, no cabe poseer una sin poseer las otras. Ahora bien, cualesquiera dos entes comparten a lo menos una propiedad, la de existir. Luego cualesquiera dos entes comparten todas sus propiedades. Por consiguiente, sólo puede ser de grado la diferencia que separará el poseer un ente determinado cierta propiedad del poseerla otro ente. Y eso es lo que dice el principio de gradualidad.

Un cuarto argumento a favor del principio de gradualidad es el siguiente. Constatamos en la realidad la existencia de ciertas propiedades difusas que podríamos llamar 'desbordantes', a saber, aquellas tales que no parecen tener límite alguno, sino que cada cosa parece ejemplificarlas en algún grado, por ínfimo que sea. Una de esas propiedades desbordantes es la de encontrarse entre Quito y Constantinopla. ¿Qué hace falta para que digamos de una cosa que posee esa propiedad? ¿Acaso es que se encuentre en la curva más corta de la superficie terrestre que pasa por ambas ciudades? No totalmente, porque una pequeña desviación respecto de tal curva no impide a nada poseer, aunque en un grado menor, la mencionada propiedad. Y una desviación un poco mayor sólo entrañaría un grado menor de posesión de la propiedad en cuestión. Y una desviación aún un poco mayor sólo acarrearía otra pequeña disminución del grado de posesión de dicha propiedad. Y así sucesivamente. Parece arbitrario y gratuito que, en un momento, tracemos una línea de demarcación y decidamos que cualquier desviación ulterior, por pequeña que sea, acarrea que la cosa afectada por ella deja por completo de ejemplificar la propiedad en cuestión. Por ello, cualquier ente la poseerá, en uno u otro grado, por ínfimo que sea.

Ahora bien, el conjunto de los conjuntos desbordantes es desbordante. Y eso quiere decir que cualquier propiedad es desbordante, en algún grado, por ínfimo que sea. Luego todo ente posee cualquier propiedad en uno u otro grado, por exiguo que sea.

Un quinto argumento a favor del principio de gradualidad es lo que podemos llamar 'argumento de Parménides'; y que es una versión del argumento aristotélico en contra de la univocidad de la palabra 'ente'; cf. el capítulo III.4 del presente libro. He aquí el argumento. Hay una propiedad que todo ente posee: la de existir. Para que una propiedad se escinda en dos subpropiedades fuertemente disjuntas (o sea: tales que lo que posea una de ellas no posea en absoluto la otra) es menester que la propiedad en cuestión tenga una intersección con una propiedad exterior a ella (una propiedad es exterior a otra ssi hay cosas que la ejemplifican sin ejemplificar en absoluto a la otra), resultando de esa intersección una de las dos subpropiedades en cuestión. De esas dos premisas se desprende que la propiedad de existir no tiene subpropiedades fuertemente disjuntas. (Aristóteles concluyó lo contrario: que es totalmente falsa la premisa menor —la que dice que hay una propiedad compartida por todos los entes, la de existir—.) Pero eso significa que, dada una propiedad cualquiera, como, p. ej., la de ser idéntico a Antonioni (la antonionidad), esa propiedad no es fuerte-

mente disjunta respecto de ninguna otra propiedad. Y eso conlleva (recuérdese la cuarta premisa del primer argumento) que Antonioni posee todas las propiedades, en uno u otro grado. Y otro tanto cabe concluir a propósito de cualquier otro ente —pues hemos tomado a Antonioni como un mero ejemplo.

Veamos, para terminar, un sexto argumento (y último) a favor del principio de gradualidad. Como veremos en el acápite 6.º de este capítulo, cualquier relación que un ente guarda con otro es constitutiva de él. Por tal razón, la relación conversa es constitutiva del otro ente. Así, como Jasán II guarda con el pueblo marroquí la relación de oprimirlo, esa relación es algo constitutivo de Jasán II, y, por su parte, es actualmente algo constitutivo del pueblo marroquí el ser oprimido por Jasán II. Tomemos ahora la unión de esas dos relaciones, e.d., la relación de oprimir-o-ser-oprimido. Es una relación simétrica. Como toda relación simétrica, es constitutiva de las dos cosas que relacione. Pero, si algo es constitutivo de una cosa, hay algún nexo de subidentidad, o de pseudoidentidad, por llamarla así, entre tal algo y tal cosa, y, por lo tanto, cuando un ente es constitutivo de dos cosas diversas, debe resultar también entre ambas alguna relación de pseudoidentidad o de subidentidad, ya que esa relación parece deber ser transitiva. Cualesquiera que sean los otros rasgos de tal relación de subidentidad, algo sí parece deber acarrear a ciencia cierta: que las propiedades que posea una cosa subidéntica a otra sean también poseídas por ésta, en uno u otro grado, por ínfimo que sea. Pero entre cualesquiera dos cosas hay alguna relación simétrica —p. ej., la de ser tan existente como, o más existente que, o menos existente que—. De todo lo cual se desprende, ya sin dificultad alguna, el principio de gradualidad.

3. ENJUNDIA DEL PRINCIPIO DE GRADUALIDAD

Veamos ahora la enjundia del principio de gradualidad. Según este principio, nada está aislado, sino que todo está comunicado íntimamente con todo. Cada cosa participa de cada cosa. Cada ente tiene en común todas sus propiedades con cualquier otro ente. No hay en la realidad ningún corte absoluto, ninguna discontinuidad total. No hay nada que una cosa posea como una propiedad irreduciblemente propia, sino que toda propiedad es común, todo es poseído en común. Aun lo que una cosa posee más originalmente —como la propiedad de

ser ella misma y no otra—, incluso eso lo tiene ella en común con las demás: lo que es propio suyo es sólo el grado en que lo posee. Así, una cosa se individúa sólo por poseer en un grado determinado —en el suyo propio— propiedades que posee en común con las demás cosas.

Así tenemos una ontología de lo común, una ontología de la participación recíproca de todas las cosas, en vez de una ontología del aislamiento. Ello no es óbice para que cada ente posea su propia fisonomía y su propio papel, su peculiaridad y su sentido propios, irrepetibles, singularísimos —como pudimos notar al defender el principio de identidad de los indiscernibles.

Por último —y para cerrar esta discusión— cabe señalar que el que todas las diferencias sean de grado no quiere decir que cualquier diferencia carezca de importancia; lo que quiere decir es que son muy importantes determinadas diferencias de grado. Los maximalistas se opondrán a este enfoque. Para ellos sólo valen la pena aquellas diferencias que supongan un corte absolutamente a rajatabla, sin transición ni mediación; una separación abismal; una oposición tajante y rotunda, exenta de gradación. Quienes adoptan postura semejante reputarán como menospreciables a cualesquiera diferencias de grado. Pero no es razonable tal maximalismo, por crecido que sea el número de sus adeptos —quienes se ven llevados, para ser consecuentes, a ultrancismos que suelen conducir sólo a un resabiado quemeimportismo o indiferentismo, a un "estar de vuelta de todo" que tan ásperamente combatiera Antonio Machado—. No es razonable porque, aunque les pese a los maximalistas, no es indiferente tener un sistema que haga felices a algunos hombres o tener un sistema que haga felices a la gran mayoría de los hombres, p. ej.; no podemos ser indiferentes ante la alternativa entre una pequeña infracción de nuestro código de obligaciones y una infracción gravísima del mismo. En miles de casos así, las diferencias son de grado, pero importantísimas.

4. EL PRINCIPIO DE SEPARACION: DIFICULTADES

En el capítulo III.7 tuvimos ya ocasión de ocuparnos del principio de separación. Este principio dice: 'No hay ente del que no sea cierto lo siguiente: ese ente posee la propiedad de ser un objeto tal que... en la misma medida en que...'. Como instancia sustitutiva de ese esquema

podemos proponer ésta: 'No hay ente del que no sea cierto lo siguiente: ese ente posee la propiedad de ser un loro sumamente bien amaestrado en la misma medida en que él es un loro sumamente bien amaestrado'.

El principio de separación había venido siendo presupuesto como verdadero en las discusiones filosóficas tradicionales. Ha sido sólo la investigación lógico-matemática contemporánea la que lo ha resaltado y lo ha sometido a debate y crítica. Desde el descubrimiento de paradojas conjuntuales como las de Cantor y Russell, muchos investigadores en teoria de conjuntos se han afanado por conseguir formulaciones del principio de separación que fueran más débiles, pero también más seguras y, no obstante, suficientemente poderosas para poder probar los resultados matemáticos que se desea demostrar.

El principio de separación en su versión ingenua —que es la que hemos expuesto líneas más arriba— es insostenible tanto en el marco de la lógica clásica como también en el de muchísimas lógicas no clásicas. Tal vez las únicas lógicas que permitan, sin trivialización, introducir esa versión ingenua del principio sean las llamadas lógicas relevantes. Pero esas lógicas son muy débiles, porque no contienen ninguna negación fuerte, perdiendo así muchos teoremas lógicos interesantes, y perdiendo, sobre todo, toda regla generalizada y claramente aplicable de reducción al absurdo (la lógica clásica tiene como regla de reducción al absurdo la de Escoto: si una teoría entraña un par de frases mutuamente contradictorias, es trivial; una lógica dialéctica —contradictorial— puede contener una regla similar con tal de que se refiera *sólo a la negación fuerte o supernegación*, no a la negación simple o natural).

Por ello, lo que parece más razonable es introducir ciertas restricciones en el principio de separación. Ello no es óbice para que también el descubrimiento de las paradojas conjuntuales sea un motivo más para la adopción de alguna lógica no-clásica, y, en particular, de alguna lógica dialéctica. Al combinarse ciertas restricciones al principio de separación con la adopción de una lógica dialéctica (contradictorial), se pueden obtener resultados más plausibles; concretamente, proceder a esa combinación permite que las restricciones al principio de separación sean menos drásticas.

No podemos proponernos dilucidar aquí la plausibilidad o implausibilidad de los diversos tipos de restricciones al principio de separación que han sido propuestas en las investigaciones teórico-conjuntuales de los últimos decenios. Menos aún podemos entrar en los detalles de esas propiedades. El carácter técnico de esos intentos

desaconseja emprender aquí semejante tarea. El lector interesado puede encontrar un estudio del tema en la obra de Quine *Set Theory and Its Logic.*

Sí vale la pena reseñar que un primer intento de solución fue el de Russell: rechazar la univocidad del vocablo 'ente' —y, por ende, también de expresiones como 'cualquier cosa', 'algo', 'todo'— y postular una serie infinita de sentidos irreducibles de cada una de esas expresiones, cada una de las cuales debiera, en cada contexto en el que figurase, ir inmediatamente seguida de la cola 'de... nivel', donde los puntos suspensivos deben ser reemplazados por una indicación del tipo. (Por supuesto, el resultado de cercenar esa cola, o de colocar en el lugar de los puntos suspensivos la palabra 'algún' sería un sin-sentido, según el plurivocismo de Russell.

Ya criticamos ese enfoque plurivocista en el capítulo III.

Otros autores, como Zermelo, han restringido el principio de separación diezmando a mansalva las clases autorizadas a existir en su ontología. El inconveniente de ese maltusianismo desolador es que practica una economía ontológica que ya no tiene nada de comedida, sino que es devastadora. No se debe, ciertamente, multiplicar a los entes que uno postula más allá de lo conveniente. Pero tampoco se deben postular menos entes de los convenientes. Y teorías como la de Zermelo postulan demasiado pocos antes. P. ej., en la teoría de Zermelo no existe ningún conjunto universal; tampoco es verdad en esa teoría que dado un conjunto cualquiera exista un complemento del mismo, e. d., una clase de los objetos que no pertenecen al conjunto dado. Por ello, la teoría de conjuntos de Zermelo no puede constituir una ontología filosóficamente aceptable.

5. HACIA UNA FORMULACION CORRECTA DEL PRINCIPIO DE SEPARACION

El mejor camino para lograr una formulación adecuada del principio de separación es el que emprende Quine, en su sistema ML, a saber: en vez de decir que cada ente posee la propiedad de ser un objeto tal que..., en la misma medida en que es verdad de ese ente que él...; en vez de eso, decir que cada ente posee la propiedad de ser tal que..., en la misma medida en que ese ente es un elemento y... De ese modo se evitan las paradojas, ya que se demostrará que la clase russelliana

(la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas) no es un elemento, y así no surgirá paradoja alguna.

Por otro lado, sin embargo, el principio de gradualidad que hemos defendido en los acápites precedentes de este capítulo nos impide aceptar el principio de separación con esa formulación. Porque, según el principio de gradualidad, cada ente posee cualquier propiedad, mientras que, con la formulación quineana, el principio de separación excluye tal cosa. Así, p. ej., aplicando la formulación quineana del principio de separación tendríamos que Duvalier carece por completo de la propiedad de ser bastante compasivo, toda vez que es *totalmente* falso que Duvalier sea bastante compasivo. Mas el principio de gradualidad nos fuerza a reconocer que Duvalier sí tiene esa propiedad en uno u otro grado, a lo menos infinitesimalmente. Para colmar la brecha entre los dos principios reformularemos así el de separación: "Todo ente es tal que él posee un tanto la propiedad de ser tal que... en la misma medida en que él es un elemento y es un tanto cierto que...", donde 'un tanto' equivale a 'más que infinitesimalmente'. La formulación lograda equivale a esta otra: "Todo ente es tal que él pertenece a la clase de los entes que... en la misma medida en que él es un elemento y es cierto, o punto menos, que...", donde 'Es cierto, o punto menos, que' es un functor tal que, al prefijarlo a una oración dada, si esa oración es verdadera, el resultado tiene el mismo valor de verdad; mientras que si la oración dada es totalmente falsa el resultado es infinitesimalmente verdadero.

La formulación así lograda no es aún del todo convincente, ya que no permite la existencia de entes transcendentes, siendo transcendente un ente que, para alguna matriz "p", pertenezca a la clase de las cosas que p en una medida muy superior a aquella en que es cierto de ese ente que él p. Y, sin embargo, sí que hay entes transcendentes, como son la existencia misma y los demás *aspectos* de lo real, incluyendo los "mundos-posibles", los lapsos temporales, los lugares espaciales. Justificar la afirmación de que esos entes son transcendentes nos sumergiría en honduras que vale más evitar en un libro como éste. En todo caso, conviene disponer de un principio de separación que, si no estipula la existencia de entes transcendentes, por lo menos no la prohíba. Y la formulación será la siguiente (definiendo 'inmanente' como 'no trascendente en absoluto'): "Cada ente inmanente es tal que: él es un tanto miembro de la clase de los objetos que... en la misma medida en que él es un elemento y es un tanto cierto que...».

Así formulado, el principio de separación es flexible y, a la vez, suficientemente fecundo. Sólo que no hemos determinado qué entes son

los elementos, ni tampoco cuáles son los entes transcendentes. Quine define 'elemento' como 'ente que pertenece a alguna clase'. Podríamos definir nosotros —en el marco de nuestra ontología dialéctica— esa palabra como abreviación de 'ente que es un tanto miembro de alguna clase'. Pero parece preferible aseverar como axioma que los elementos, y sólo ellos, son un tanto miembros de alguna clase, y definirlos de otro modo: como aquellos entes que o bien son en todos los aspectos un tanto reales, o bien son en todos los aspectos sólo infinitesimalmente reales; dicho de otro modo, los elementos son los entes exentos de excesiva irregularidad o desajuste en el grado de realidad que tienen en los diversos aspectos. (En otros trabajos del autor, citados en la bibliografía —p. ej., en la Sección III de *La coincidencia de los opuestos en Dios*— se pueden encontrar justificaciones de estos puntos de vista.)

Por último, a los entes transcendentes los identificaremos con los entes infinitos (infinitamente reales), e. e., con aquellos que poseen, en todos los aspectos, un grado infinito de existencia; e. d., aquellos que son, en todos los aspectos, o totalmente reales o sólo infinitesimalmente irreales. (De nuevo cabe remitir al lector al recién mencionado libro para encontrar justificación de esta opinión.)

Comoquiera que sea, el determinar cuáles sean los elementos y cuáles sean los entes transcendentes es secundario para nuestro propósito actual, que es hallar una formulación idónea del principio de separación. Y tal formulación parece ser aquella en la que hemos desembocado líneas más arriba.

Lo que sí hace falta es añadir axiomas que afirmen que cualesquiera entes que posean ciertas características son elementos —e incluso que los que posean otras características adicionales son elementos inmanentes—. No emprenderemos aquí esa tarea; remitimos de nuevo a la obra mencionada. Mas sí vale la pena señalar que, justamente en este punto, una lógica contradictorial permite admitir como elementos a muchos objetos a los que el sistema de Quine —y, en general, cualquier sistema similar basado en la lógica clásica— no puede reconocer como elementos.

(Varios de los asertos contenidos en este Acápite han podido parecer un tanto dogmáticos. En parte, ello se debe a que la justificación a brindar a favor de los mismos es acaso menos convincente que la que puédese ofrecer a favor de otros asertos que forman parte del enfoque ontofántico —la metafísica propuesta por el autor de este libro—. Pero, en parte también, lo que sucede es que el grado de complejidad de las consideraciones que abonan a favor de esos asertos desaconsejó

el querer compendiarlas de manera que puedan figurar en un lugar suficientemente reducido como para integrarse en un acápite de un capítulo sobre principios ontológicos, dentro de un trabajo de fundamentos cual es el presente libro. Con todo, en el Epílogo que figura al final de esta obra salen a flote algunos puntos de esas consideraciones, que están expuestas con detalle en mi libro todavía inédito: *El ente y su ser: un estudio lógico-metafísico*.)

6. EL PRINCIPIO DE INTERDEPENDENCIA

El principio de interdependencia es la tesis de que en el mundo todo depende de todo, de una manera o de otra, directa o indirectamente, de suerte que no hay ningún ente que sea *completamente* independiente de algún otro.

Este principio es una de las tesis centrales de la dialéctica. Es una tesis de solera, puesto que ya está presente en la mayor parte de los filósofos presocráticos, así como en la filosofía platónica —por lo menos en el *Parménides* y *El Sofista*—, en la estoica, en diversas filosofías renacentistas —como la de Nicolás de Cusa— y en todo el racionalismo postrenacentista —en particular los sistemas de Spinoza, Malebranche, Leibniz—, en el idealismo alemán, en el materialismo dialéctico y en el pensamiento de muchísimos otros filósofos —San Buenaventura, Gioberti, Emerson, Blondel, Bradley, etc.

Con todo, no faltan sus detractores. Al fin y al cabo, se dice de algunas cosas que no tienen nada que ver entre sí. Lo cual parecería estar indicando que no hay entre ellas ninguna conexión ni dependencia. Y de ahí que el esencialismo aristotélico —sin llegar a repudiar expresamente el principio de interdependencia— aísle más o menos a diversas cosas unas de otras, circunscribiendo a cada una en su propio ser —en su esencia particular— y relegando las relaciones que guarde con otras al rango de meros accidentes que no pueden afectar para nada a la esencia, que es el núcleo de la cosa. Ese aislacionismo metafísico peripatético fue abrazado por la filosofía aristotélica medieval, sobre todo por las corrientes nominalistas de la misma —desde los mutakalimíes y Algazel hasta Occam, para quien la relación es un mero ente de razón—. También ha sido adoptado ese aislacionismo metafísico por filósofos analíticos que se ubican en la tradición de Berkeley y Hume, y que, capitaneados a comienzos de siglo por Moore y

Russell, llevaron a cabo una cruzada contra el punto de vista de Bradley y, en general, contra toda afirmación de que las relaciones son internas, o sea: constitutivas de los objetos que las tienen. Rememorando argumentos que ya en el siglo XII eran esgrimidos por Abelardo en contra del realismo de los universales, se alegaba en contra de la tesis de que las relaciones son internas que de ella se desprenden contradicciones, ya que, como la relación de *ser hermano de* se da entre Caín y Abel, sería constitutiva de ambos, con lo cual ambos vendrían a quedar identificados en algún sentido, y tendrían así sus propiedades en común; así Caín poseería la propiedad de ser matado, y Abel la de matar. Y es contradictorio poseer a la vez ambas propiedades.

A esa crítica debemos responder que, en efecto, eso es contradictorio. Y así de contradictorio es el mundo. Cada ente posee todas y cada una de las propiedades, en uno u otro grado —por ínfimo que sea—; eso entraña, desde luego, contradicciones, pero es que existen infinidad de verdades que son contradictorias unas con otras —hay infinidad de contradicciones verdaderas—; tal conclusión no asustará a ningún dialéctico, pues el dialéctico es el que afirma —aunque sea por otros motivos— la contradictorialidad de lo real.

Por otro lado, los adversarios de la tesis de que las relaciones son constitutivas de los entes que ellas relacionan alegan también que, de ser así, lo que un ente es, e incluso ese mismo ente como tal, dependerían de relaciones fortuitas con otras cosas, y, por ende, en definitiva, de todo el contenido del mundo. Y entonces no se podría conocer perfecta y exhaustivamente a una cosa sin conocer todo el contenido del mundo, todas las demás cosas.

La respuesta que hay que brindar a tal objeción es que así sucede, efectivamente. Por eso, sólo un sujeto omnisciente —un sujeto que conozca exhaustivamente todo lo real— es capaz de conocer algo perfectamente bien. Los demás sujetos conocemos las cosas que conocemos de modo insuficiente. Nuestro saber es ignorante, es una docta ignorancia (o una ignara sapiencia), como lo supo ver Nicolás de Cusa. Por lo demás, nada es totalmente fortuito, puesto que, precisamente, todo depende de todo. A simple vista podría creerse que el descubrimiento de la deriva de los continentes no tiene absolutamente nada que ver con la lucha revolucionaria republicana que derrocó al rey de Etiopía. Pero para una mirada dialéctica todo tiene que ver con todo, así sea de modo indirecto, y a pesar de que normalmente poco podemos conocer acerca de los más interesantes vínculos existentes entre hechos dizque inconexos.

No nos proponemos aquí debatir en detalle los argumentos aduci-

dos en pro o en contra del principio de interdependencia. Sólo diremos que ese principio es un corolario que se deduce de la concepción ontológica extensionalista defendida en este libro y todos los trabajos del autor.

Esa posición es la que defiende el principio de extensionalidad: dos cosas son la misma ssi es afirmable con verdad que cuanto posee a la primera como propiedad posee también, y en la misma medida, a la segunda, y viceversa. Así, la identidad de cada ente, su ser ese ente que él es, en vez de otro, depende de qué entes lo ejemplifiquen y en qué medida lo hagan. Así, la rojez es lo que ella es, es rojez —en vez de amarillez, o alegría, o amargura, o lo que sea— por estar ejemplificada por los entes por los que lo está, incluyendo la bandera que flameaba en la Rue d'Ulm en mayo de 1968; que la blusa de Hildegarda sea roja depende de qué sea la rojez, la cual, a su vez, depende —según lo dicho— de que sea roja la bandera que flameaba en la Rue d'Ulm en mayo de 1968. Por otro lado, que la blusa de Hildegarda sea esa blusa, ese ente que ella es, en vez de ser otro, depende de todo lo que es verdadero de dicha blusa, incluyendo su ser roja. Así pues, que la blusa de Hildegarda sea el ente que es, en vez de ser otro, depende de que ondeara, en mayo de 1968, una bandera roja en la Rue d'Ulm. Todo depende, pues, de todo, en lo más íntimo del propio ser. El ser cada uno quien es, en vez de ser otro, depende de lo que les pasa o deja de pasarles a todos los demás entes. No puede, pues, serle indiferente a nadie el destino de algún otro ente, cualquiera que sea.

APENDICE

UNA MISMA ONTOLOGIA BAJO DOS PLANTEAMIENTOS SEMANTICOS: VALORES DE VERDAD TENSORIALES Y MUNDOS POSIBLES

1. PLANTEAMIENTO VERIFUNCIONAL MEDIANTE UNA SEMANTICA TENSORIAL

Hay un punto del enfoque ontológico propuesto a lo largo de este libro susceptible de desconcertar a determinados lectores, habituados tal vez a enfoques que gozan de aceptación corriente en la filosofía analítica de nuestros días. Se trata de la tesis de que cada ente es un valor de verdad. Tal tesis va asociada a estas otras:

1) Dos entes son diversos ssi al hecho de que existe uno de ellos y al hecho de que existe el otro corresponden dos valores de verdad diferentes.
2) Un hecho es posible ssi tiene un valor de verdad no equivalente a lo absolutamente falso (siendo *lo absolutamente falso* una secuencia infinita y uniforme de ceros).

[Precisemos que en (1) 'corresponden' podría sustituirse por 'son idénticos'; y, similarmente, en (2) 'tiene' podría reemplazarse por 'es'. Pero, en todo caso, vale la pena escudriñar el significado y la defendibilidad de (1) y (2) en la formulación, más débil, que les hemos dado; de esas formulaciones se desprenden las formulaciones más fuertes recién aludidas, mediante un moderado principio de economía ontológica.] Conviene señalar que *lo absolutamente falso* es un *pseudo*valor de verdad, y hablar (como si fuera) acerca de él constituye un mero artificio, para simplificar y facilitar las cosas. Lo que se quiere decir en (2) es, justamente, que algo es posible ssi tiene un valor de verdad, no siendo ningún valor de verdad equivalente a una secuencia monótona

de ceros. Por otro lado, la equivalencia se toma aquí como equivalencia verifuncional, e. d., como una *congruencia* en sentido algebraico: en un algebra dos entes son congruentes ssi son indiscernibles con respecto a las operaciones cuya enumeración forma parte de la fórmula definitoria del álgebra en cuestión (en seguida quedará todo esto mucho más claro con las explicaciones que siguen).

Las tesis (1) y (2) vienen posibilitadas por la adopción de una semántica verifuncional que es, no sólo infinivalente, sino *tensorial*. Cada valor de verdad vendrá considerado como un tensor infinito, e. d., como una secuencia infinita —o, lo que es lo mismo, como un conjunto infinito bien ordenado—, cuyos componentes son determinados elementos escalares, a saber: componentes o constituyentes aléticos —a los que también cabe denominar números aléticos—. Los constituyentes aléticos son los que, en las lógicas escalares, son identificados con los valores de verdad (para el lector no habituado a esta terminología recordemos que determinados elementos son escalares ssi: 1.º, pudiendo ser componentes de tensores no son, a su vez, tensores; 2.º, forman un dominio totalmente ordenado. Así, los números reales son escalares, mientras que cualesquiera vectores —incluyendo los números imaginarios— son tensoriales. Un tensor es una secuencia de, al menos, dos componentes escalares; de hecho, en estas páginas sólo consideramos vectores infinitos, e. d., aquellos que abarcan una infinidad de elementos escalares).

Si se toma como base a una lógica bivalente, en la que sólo entren como valores de verdad 1 (lo enteramente verdadero) y 0 (lo enteramente falso), entonces cabe configurar una lógica tensorial bivalente, cuyos valores de verdad sean cualesquiera secuencias infinitas cada una de las cuales tenga como constituyentes sólo *ceros* y/o *unos*. P. ej., los siguientes serían valores de verdad:

(1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, ...)

(1, 0, 1, 0, 1, 0, 1, 0, ...)

(1, 1, 1, 1, 0, 1, 1, 1, 1, 0, ...)

(1, 0, 0, 1, 0, 1, 0, 1, 1, 1, 0, 1, 0, 1, 1, 1, 0, ...)

Si se toma como base una lógica infinivalente, en la que sean valores de verdad cualesquiera números del intervalo [0, 1], entonces una lógica tensorial construida a partir de ella será tal que el iº componente de cualquier valor de verdad tensorial (siendo i un número entero positivo cualquiera) pertenecerá a [0, 1]. En vez de tomar como base

al intervalo de los reales estándar [0, 1], podemos tomar como base al intervalo de los hiperreales [0, 1], siendo hiperreales tanto los reales estándar como el resultado de sumar o restar a un real estándar un infinitésimo dado —entiéndase que sólo se incluye un único infinitésimo, en vez de una infinitud de ellos, como en el análisis no-estándar ordinario—. Recurrir a los hiperreales nos permite tener una lógica no arquimédea o atómica (cf. cap. VI.7) y, de ese modo, reconocer que existe un único grado ínfimo de realidad o verdad (cf. cap. IV.11).

Dotados, pues, de una infinidad de valores de verdad tensoriales —a los que llamaremos *tensores aléticos*—, diremos lo siguiente:

— Un tensor alético es *designado* ssi contiene a lo sumo un número finito de *ceros*.
— Un tensor alético es *antidesignado* ssi contiene a lo sumo un número finito de *unos*.

Que un valor de verdad sea designado quiere decir que una oración con ese valor de verdad es correctamente aseverable. Que un valor de verdad sea antidesignado quiere decir que una oración con ese valor de verdad es correctamente negable (e. d., que su negación simple o natural —el resultado de prefijarle un mero 'No sucede que'— es correctamente aseverable). Así pues, *designado* equivale a *verdadero*, y *antidesignado* a *falso*, a lo menos en cierto sentido (en aquel sentido en que 'verdadero' equivale a 'globalmente verdadero', e. e., 'afirmable con verdad' o 'verdadero en todos los aspectos'; y otro tanto con respecto a 'falso').

En una lógica tensorial infinivalente así habrá infinitos valores de verdad a la vez designados y antidesignados; las oraciones a las que corresponden tales valores serán, a la vez, verdaderas y falsas, afirmables y negables. (Nótese bien que negar no es lo mismo que rechazar, ni muchísimo menos. Se puede negar sin rechazar, pues rechazar es tener la decisión de abstenerse de afirmar. Si digo que el clima de Algeciras me gusta y no me gusta, estoy negando —en el segundo miembro conyuntivo de mi enunciado total— la frase 'me gusta el clima de Algeciras', pero no la estoy rechazando, como se ve por el hecho de que estoy afirmando —en el primer miembro conyuntivo de mi enunciado total— esa misma frase. Normalmente —pero no siempre es así— uno rechaza una oración ssi está dispuesto a afirmar la *super*negación de la misma, o sea: el resultado de prefijarle 'No es verdad en absoluto que' o cualquier operador de sentido similar.)

Habiendo adoptado una lógica tensorial infinivalente como la apuntada, podemos ahora precisar que no existe ningún tensor que contenga únicamente *ceros*, porque, de haberlo, existiría lo absoluta-

mente falso, y ello arruinaría la tesis de la identidad verdad = existencia. Mejor será, pues, eliminar el componente cero, y decir que los componentes aléticos son los hiperreales pertenecientes al intervalo *semi*abierto]0, 1]. En vez de decir que el iº componente de un tensor alético dado es 0 diremos que ese tensor carece, en el iº lugar, de componente —o que está hueco—. Así, podemos considerar a un tensor alético como una función *parcial* que hace corresponder a cada número entero positivo —considerado como un *puesto* o *lugar* alético— o bien nada, o bien un hiperreal positivo u tal que $u \leqslant 1$. (De ahí que un hecho sea real en un aspecto ssi es, en ese aspecto, verdadero, siendo verdadero algo ssi tiene algún grado de verdad no nulo.)

Otra aclaración importante es que el enfoque que estamos proponiendo hace equivalentes a (en el sentido de postular una congruencia entre) cualesquiera dos tensores aléticos que sólo difieran en un número finito de lugares o componentes. Lo mejor es adoptar el *Postulado de Diferenciación Infinita,* a saber: que nunca hay en absoluto dos tensores aléticos que difieran entre sí sólo en un número finito de puestos aléticos. Lo importante es que, si dos tensores son no-equivalentes, deben diferir en una infinidad de componentes (y, en virtud del Postulado de Diferenciación Infinita, dos tensores son equivalentes sólo si son idénticos, e. d., sólo si son el mismo). Ello nos permite afirmar un principio de densidad, a saber: si un tensor es relativamente más verdadero que otro, entonces hay algún tensor relativamente más verdadero que el segundo y relativamente menos verdadero que el primero (siendo más verdadero, en un lugar alético determinado i, un tensor que otro ssi el iº componente del primero es mayor que el iº componente del segundo; y siendo relativamente verdad algo ssi su supernegación no es afirmable con verdad, o sea, según el enfoque aquí propuesto, ssi el valor de verdad correspondiente a ese algo comporta a lo sumo un número finito de huecos).

Un problema que cabe suscitar a este respecto es a qué llamaremos *un aspecto* de lo real, si a una secuencia infinita de puestos o lugares, o bien a uno de esos puestos o lugares. Lo mejor es llamar 'aspectos de lo real', a secas, a infinidades de lugares o puestos aléticos (o, más exactamente, un *aspecto no último de lo real* es un ente al que *corresponden* secuencias infinitas, cada una de las cuales tiene como componentes a infinitos lugares o puestos aléticos; eso sí, a un mismo aspecto de lo real corresponden dos secuencias diferentes de puestos aléticos, s y s', ssi, para cada entero positivo i, y para cada hecho p, el hiperreal que a p le hace corresponder el iº componente de s es el mismo que el que a p hace corresponder el iº componente de s'; si un puesto

alético es un componente de una secuencia correspondiente a un aspecto —no último— de lo real, diremos que este aspecto engloba a dicho puesto); y llamar *aspectos últimos de lo real* justamente a esos lugares o puestos aléticos. De ese modo se zanja convenientemente el problema de saber si, dados cualesquiera dos entes x y z, y dado un aspecto de lo real, o bien x es, en ese aspecto, al menos tan verdadero o existente como z, o bien es, en ese aspecto menos existente que z. No cabe hacer tal afirmación —dada la terminología por la que acabamos de optar— más que si se reemplaza 'aspecto de lo real' por 'aspecto último de lo real'. Porque un aspecto (no-último) de lo real engloba a infinitos aspectos últimos; y es posible que, en algunos de ellos, x sea tan real como, si no más real que, z, siendo x, en cambio, menos real que z en otros de entre esos aspectos últimos. Y para que una afirmación sea correcta hace falta que le corresponda un valor de verdad designado, e. d., hace falta que sea falsa *a lo sumo* en un número finito de aspectos últimos de lo real (o, lo que es lo mismo, de puestos o lugares aléticos); mas, en virtud del Postulado de Diferenciación Infinita, que algo suceda a lo sumo en un número finito de aspectos últimos de lo real equivale a que no suceda absolutamente en ningún aspecto de lo real.

Pertrechados con las conclusiones así alcanzadas, veamos ahora cómo, en ese marco lógico, es dado entender las dos tesis apuntadas al comienzo de este apéndice. Sabemos (*vid.* cap. I.4) que cada ente es un hecho, a saber: el hecho de que existe tal ente. Y vimos que, de ser diversos dos entes, debe uno de ellos ser más existente que el otro en algún aspecto de lo real —aunque acaso el otro sea más existente que el primero en otros aspectos de lo real—. El argumento que (en el citado cap. I.4) dimos a favor de esa tesis es que, estando constituido cada ente, en última instancia, sólo por *ser* o *existencia*, debe forzosamente diferenciarse un ente dado cualquiera de otro diverso de él sólo por aquello que pueda diferenciar el tener realidad un ente del tener realidad otro ente; y, siendo la realidad de suyo realidad no más, sólo el grado de los respectivos teneres puede diferenciar el primer tener-realidad del segundo. (De ahí el adagio: el ser sólo puede diferenciarse por grados diversos de participación.) (Sobre la importancia y el alcance de ese principio de individuación que identifica cualesquiera dos cosas que sean, en todos los aspectos, tan reales una como otra, *vid.* cap. VIII.12, así como, más adelante, el anejo III.2.)

Todo ello apuntala la primera de las tesis en litigio mencionadas al comienzo de este apéndice. La articulación de la tesis es posible justamente porque hemos adoptado una semántica lógica tensorial, en la

que un valor de verdad no es una entidad escalar de un solo puesto, o de una sola pieza —por decirlo así—, sino una secuencia infinita de entidades escalares; estas últimas sí están totalmente ordenadas, mas no así los tensores aléticos mismos; por eso cabe que, dados dos entes cualesquiera —pongamos: Sagasta y Ruiz Zorrilla—, no sea afirmable con verdad ni que Sagasta es más real que Ruiz Zorrilla ni lo inverso. (Según lo que podemos llamar 'principio de paridad', dos personas humanas son tales que cada una de ellas es, en algún aspecto de lo real, más existente que la otra, y de ahí que cada persona humana posea en algún aspecto preexcelencia o prioridad entitativa con respecto a otra persona dada, cualquiera que ésta sea —eso no entraña, naturalmente, la tesis, *más fuerte*, de que cada persona humana es tal que, en algún aspecto, es más real que todas las demás personas humanas—; por eso, nunca es posible en absoluto que, dadas dos personas humanas, de una de ellas sea afirmable con verdad que es más real que la otra; nadie es más que nadie —en palabras de Antonio Machado—.) Reducir las condiciones de identidad entre dos entes a la identidad entre los valores de verdad correspondientes respectivamente a la existencia del primero y a la del segundo sería catastrófico si postuláramos valores de verdad escalares; pero es inofensivo una vez que hemos optado por una semántica lógica tensorial.

2. PLANTEAMIENTO MODAL NO-VERIFUNCIONAL

Así y todo, un modo de presentar las cosas que chocaría menos a la mentalidad moldeada por los enfoques habituales sería el que, líneas más abajo, vamos a llevar a cabo. Pero, antes, conviene esclarecer el nexo entre la tesis (2) —de las expuestas al comienzo de este apéndice— y la semántica tensorial que hemos adoptado. El nexo estriba en identificar cada mundo-posible con un aspecto (*no* último) de lo real. Designemos por '/q/' —sea "q" una oración cualquiera— el valor de verdad de "q", si lo hay; y, de no haberlo —e. d., de ser "q" absolutamente falsa—, '/q/' no designará nada. Así tendremos lo siguiente. Habrá un operador 'B' tal que "Bp" se leerá "Es afirmable con verdad que p" [o "Es globalmente (= en todos los aspectos = realmente) verdad que p"] y tal que, para cualquier oración "p" /Bp/ = /p/, salvo si /p/ comporta infinitos huecos, y, entonces, '/Bp/' no designará a nada en absoluto. Sea 'F' el operador que se lee 'Es del todo

falso que' [o sus equivalentes: 'No es verdad (= no sucede) en absoluto que' = 'Es enteramente (= completamente = 100 % = de todo punto) falso que', etc.]. Tendremos, entonces, que "FBFp" se leerá "Es (al menos) relativamente verdad que p". Si 'w' designa a un mundo-posible, entonces será verdad lo siguiente (donde 'C' se lee 'sólo si'): wpCFBFp [el hecho de que p es verdadero en el mundo-posible w sólo si es (al menos) relativamente cierto que p]. Por consiguiente: Ew(wp)CFBFp [es posible que p (hay algún mundo-posible en el que sucede que p) sólo si es (al menos) relativamente cierto que p]. De otro lado, también será, obviamente, verdad lo inverso: FBFpCEw(wp).

De ahí se desprende que cada oración "p" que tiene un valor de verdad —e. d., que no es absolutamente falsa— es tal que la oración "Es posible que p" [en notación simbólica "Ew(wp)"] es afirmable con verdad; y, lo que es más, que la recíproca es también cierta, o sea: que sólo es posible lo que es, de hecho, al menos relativamente real o verdadero. Dicho de otro modo, sólo es posible que p si /p/ es un tensor alético que contiene una infinidad de componentes aléticos no-nulos. Así, el operador de posibilidad es verifuncional, e. d., depende de cuál sea, de hecho, el valor de verdad de una oración cualquiera el que sea verdadero el resultado de prefijar a dicha oración el operador 'Posiblemente'. Por consiguiente, también es verifuncional el operador de necesidad, puesto que, para cualquier "p", "Necesariamente p" [simbólicamente: "Uw(wp)"] equivale a "No es posible que no p" [simbólicamente: "NEw(wNp)"]; y 'no' —la negación simple o natural— es, casi indiscutiblemente, verifuncional.

Esa verifuncionalidad de los operadores modales (posibilidad y necesidad) es lo que más chocará a cuantos tengan la costumbre de caminar por los senderos de la semántica usual. Semejante verifuncionalidad equivale a un extensionalismo radical, según el cual lo único que cuenta es la referencia efectiva en el mundo real —hasta tal punto que lo posible es únicamente lo que de hecho existe, a lo menos en algunos aspectos de lo real—. La boga de los enfoques intensionales de toda laya (fregeanos o neofregeanos; modales —como los de Montague, Plantinga, D. Lewis, Hintikka—; o ultramodales —como los de los "relevantes": van Fraassen, Routley) han tendido a arrinconar a los enfoques extensionalistas, de los que no parecen quedar más que unos cuantos rezagados (y ésos, inconsecuentes, como Quine).

El planteamiento defendido, aquí como en sus demás trabajos, por el autor de estas líneas va, pues, frontal e impetuosamente, contra la corriente.

Pero la misma ontologia extensional puede defenderse dejando de lado su *modo de presentación* verifuncionalista.

Demos, pues, marcha atrás y adoptemos una semántica en la que los valores de verdad sean escalares; concretamente, en la que los valores de verdad sean los hiperreales del intervalo]0, 1]. Todos ellos serán designados; y todos, salvo 1, serán antidesignados.

Postulemos ahora un conjunto infinito, pero bien ordenado, de *funciones aléticas.* Cada función alética envía a un hecho o estado de cosas dado, o bien sobre un valor de verdad, o bien sobre nada en absoluto. Un mundo posible es un ente al que corresponden secuencias infinitas de funciones aléticas. Una secuencia infinita de funciones aléticas es un conjunto bien ordenado (e. e., un conjunto que tiene un primer miembro, un segundo miembro, etc., llamándose esos miembros 'componentes de la secuencia') que abarca a infinidad de funciones aléticas. Dícese de dos funciones aléticas, φ y ψ, que éstas son *equipolentes* entre sí ssi para *cada* estado de cosas, pφ(p) = ψ(p). Dos secuencias de funciones aléticas, s y s', corresponden a un mismo mundo ssi, para cualquier i ⩾ 1, el iº componente de s es equipolente con el iº componente de s'. Se dice de una función alética φ que ésta forma parte de un mundo w ssi es un componente de una secuencia correspondiente a w. (Las funciones aléticas no son funciones en sentido técnico estricto, sino funciones-*parciales*). Así, es erróneo preguntar por "el" valor de verdad de un hecho en un mundo-posible; un mismo hecho puede tener, en un mundo posible, una multiplicidad, incluso infinita, de valores de verdad. [Cada función alética es un "punto de vista" legítimo respecto de la realidad, pero en un sentido objetivo y no subjetivo; e. d., esos puntos de vista se dan objetivamente, independientemente de la consideración de la(s) mente(s).] En determinados casos será lícito hablar *del* valor de verdad de una oración "p" respecto de un mundo posible si es que, para cualesquiera dos funciones aléticas, φ y ψ, que formen parte de dicho mundo-posible, φ(p) = ψ(p) —siendo φ(p) el valor de verdad que la función φ hace corresponder *al hecho* de que p; y otro tanto con respecto a ψ(p).

Diremos de un mundo-posible que está englobado por otro mundo posible ssi cada función alética que forma parte del primero forma también parte del segundo.

Al mundo real corresponde una secuencia que tiene como componentes a todas las funciones aléticas, cada una con su propio número de orden, e. e. en su propio puesto.

Postularemos que cada hecho es tal que, si hay alguna función alética que le haga corresponder un determinado valor de verdad *u* (res-

pectivamente, que no le haga corresponder ningún valor de verdad), entonces hay una infinidad de funciones aléticas que hacen corresponder a ese hecho el valor *u* (respectivamente, que no le hacen corresponder nada).

Un enunciado "p" será afirmable ssi cada función alética φ es tal que φ(p) es un valor de verdad (e. d., 'φ(p)' designa algo).

Dos hechos serán idénticos ssi cada mundo-posible hace corresponder a uno de ellos la misma secuencia de valores de verdad que al otro. [Como las funciones aléticas están bien ordenadas, y como a cada mundo-posible corresponden secuencias de funciones aléticas equipolentes entre sí (e. d., tales que, para cada i, el i° componente de una de ellas es equipolente con el i° componente de cualquiera de las otras), resulta que, supuesto —como lo suponemos— que en tales secuencias se respeta el orden que se da en el conjunto de todas las funciones aléticas —supuesto, pues, que jamás hay permutación de orden en el paso de una secuencia a otra—, cabe hablar de i° valor de verdad que un mundo-posible dado hace corresponder a un determinado hecho —siendo i un entero positivo cualquiera—. Nótese que no es menester suponer que los mundos-posibles mismos estén bien ordenados.] Esa condición de identidad entre hechos es la comúnmente admitida por la mayoría de los intensionalistas modales —en particular por la prestigiosa semántica de Montague—, si bien no faltan ovejas negras, como tampoco faltan intensionalistas *ultra*modales que exigen condiciones más finas, cedazos más tupidos, para la individuación de los hechos. Lo que podemos oponerles —lo que nos une, pues, por una vez, a la opinión comúnmente aceptada— es un principio de (comedida) economía ontológica. Parece excesivo precio a pagar por las magras ventajas de una multiplicación de estados de cosas idénticamente verdaderos en todos los mundos posibles el tener que apencar con esa proliferación desenfrenada de entidades (de estados de cosas); desenfrenada porque cualesquiera condiciones más finas o restrictivas serán también más oscuras, más problemáticas, más difícilmente captables y comprensibles (sin hablar ya de que serían muchísimo más difícilmente constatables; esto último, por sí solo, no sería obstáculo insalvable a su admisión —a menos que se adoptara alguna forma de verificacionismo, lo cual, en todo caso, se halla en las antípodas del realismo cabal adoptado por el autor de este libro—; si es, de hecho, un obstáculo suplementario a la admisión de ese refinamiento de las condiciones de individuación de los hechos o estados de cosas es por lo menguado y poco sustancioso de las ventajas a conseguir por tal medio).

De entre los mundos-posibles habrá uno al que podemos llamar 'este mundo', entendiendo por tal el mundo empírico (en un sentido estrecho, pues los mundos de la fantasía también son empíricos, también estamos en contacto visual con ellos —p. ej., en los sueños—): ese mundo empírico en sentido estrecho es el mundo prevalente (prevalente respecto a los mundos no englobados por él, salvo, claro está, el mundo real mismo, que engloba a todos los demás, prevalentes o no): es, pues, lo que hemos llamado en este libro 'universo de la ciencia': es el conjunto de los aspectos prevalentes de lo real (cf. cap. IV.7 y cap. VI.8); también podríamos llamarlo *'el mundo vulgar-y-corriente'* —no se insinúa con ello que todo lo que en él sucede sea banal o ramplón—. (En inglés cabría llamarlo *the actual world;* y, para decir algo que tiene lugar en el mundo vulgar-y-corriente, decir que *actually it's the case.* Se entendería, claro, lo "actual" en un sentido restringido, no equivalente a 'real'. Pero en castellano y en francés ese uso sería muy problemático y prefiero evitarlo.) Notemos que decir de algo que sucede en *los* aspectos prevalentes de lo real es sólo un modo de decir que es afirmable con verdad que ese algo sucede en el mundo vulgar y corriente (en "este" mundo, en el universo de la ciencia).

Este planteamiento *no*-verifuncional que estamos ahora proponiendo se aparta, sin embargo, de los enfoques intensionales comúnmente aceptados (como los de Montague, Hintikka, D. Lewis, Stalnaker, Plantigna, Cresswell) en dos puntos básicos:

(1) Nuestro planteamiento no hace corresponder a cada hecho un único valor de verdad en cada mundo-posible, sino una infinidad de valores de verdad.

(2) Nuestro planteamiento considera al mundo real como abarcándolo todo (y como englobando a todos los demás mundos-posibles): de ahí que sólo asignemos la calidad de afirmables con verdad a las oraciones que designan hechos que son verdaderos en todos los mundos posibles.

Algunos comentarios son menester en torno a esos dos rasgos salientes de nuestro enfoque. Respecto del primero hay que señalar que lo que hacen los enfoques comúnmente aceptados viene a ser como postular, adicionalmente, que, dado un mundo posible, y dadas dos funciones aléticas φ y ψ, que de él formen parte, se tendría que, para cualquier "p", $\varphi(p) = \psi(p)$. Nuestro propio enfoque se abstiene de afirmar semejante cosa. Naturalmente, de afirmarse cosa semejante se imposibilitaría *el enfoque necesitarista-moderado de la necesidad* que está encarnado en el rasgo (2). Porque ya no habría cómo concebir a un mundo-posible como englobado por otro, a no ser que sean el mis-

mo. Y, entonces, no habría más alternativa que o el necesitarismo irrestricto de Spinoza, Hobbes y —en el fondo— Leibniz, o el puro contingentismo, con su postulación de posibles absolutamente carentes de cualquier realidad o verdad efectiva, y hasta de existencia meramente relativa (con lo cual resultan incomprensibles y, si bien se mira, *super*contradictorios «algos» que —por carecer por completo aun de existencia meramente relativa— no serían nada de nada en absoluto).

Así se ve claramente que el rasgo (2) es la clave de nuestro necesitarismo moderado. No se crea que el asunto es baladí. De que sea correcto el adoptar nuestro enfoque, encarnado en (2), o, por el contrario, el enfoque contingentista usual —según el cual basta con que algo suceda en "este" mundo, en el mundo vulgar y corriente, para ser afirmable con verdad—, de esa alternativa depende cuál sea el acervo de verdades o hechos objetivos que se dan: depende que sea, objetiva, factualmente, verdad a secas, o no, que algo se da o deja de darse; dependen también las reglas de inferencia válidas por las que quepa, lícitamente, abogar. En particular, depende la validez de la regla: de "p" cabe, correctamente, inferir "Necesariamente p". (Los contingentistas reducen esa regla a una regla sistémica, válida sólo cuando la premisa es un teorema de lógica, y de todo punto inválida cuando la premisa es una constatación empírica, p. ej.)

Cierto es que, en general, no conocemos de muchos hechos cuán reales sean o dejen de ser en *todos* los aspectos de lo real. ¿Cómo es, entonces, que podemos afirmar la verdad o existencia de tales hechos? Porque (cf., una vez más cap. VI.8), en los más casos, nuestras afirmaciones son elípticas, sobreentendiéndose, prefijado a cada una de ellas, el operador 'prevalentemente' —que equivale a 'Es afirmable con verdad que es, en el mundo vulgar y corriente, un tanto cierto que'.

Ahora bien, lo que sí es obvio es que, si es afirmable con verdad que, en este mundo, un hecho es real o verdadero, entonces es, necesariamente, afirmable con verdad que en este mundo sucede tal hecho. Así pues, de "Es afirmable con verdad que en este mundo es verdad que p" cabe, lícitamente, inferir "Es un hecho necesario que, en este mundo, sucede que p". De ahí que nos baste con saber que algo es afirmable con verdad en "este" mundo —en el mundo vulgar y corriente— para que nos sea dado afirmar (por modo elíptico) una oración que designe a ese algo, pues, al afirmarla de ese modo, lo que en verdad estamos afirmando es el resultado de prefijar a dicha oración la expresión 'En este mundo es verdad que'; y eso es —en la hipótesis considerada, y en virtud de la validez de la recién mencionada regla de inferencia—, algo necesariamente cierto o verdadero. Por ello, pese

a que tan sólo es correctamente afirmable lo necesariamente verdadero, podemos afirmar cuanto sucede globalmente en este mundo, con tal de que, al afirmarlo, sobreentendamos, justamente, el sintagma 'en este mundo' —o cualquier equivalente suyo.

Para cerrar la exposición de este segundo planteamiento —planteamiento modal o *no*-verifuncional— de nuestra ontología diremos que el *contenido veritativo* de una oración es una función (parcial) que hace corresponder a la oración una secuencia bien ordenada de sus valores de verdad (escalares, según *este* planteamiento), de tal modo que si φ es la i^a función alética, y "p" es una oración, entonces, si $\varphi(p) = u$, u es el i^o componente del contenido veritativo de "p". Nuestro enfoque equivale a decir que, si un hecho es expresado mediante una oración, el hecho es *idéntico* al contenido veritativo de la oración: un hecho no es nada más allá de su ser-verdadero, en tal o cual grado, en los diversos mundos-posibles.

Por lo que respecta a la concepción redundancial de la existencia expuesta en el cap. I (a saber: la existecia es aquella propiedad cuya función característica es una transformación idéntica o nula), tal concepción puede, y debe, ser mantenida en el marco de este planteamiento; sólo que ahora se dirá que una función característica tiene como valores funcionales no a valores de verdad, sino a contenidos veritativos.

3. COTEJO DE LOS DOS PLANTEAMIENTOS

Los dos planteamientos que preceden, el verifuncional y el modal o no-verifuncional, son equivalentes. La diferencia es meramente terminológica.

Lo que el primer planteamiento llama 'aspecto de lo real' el segundo lo llama 'mundo-posible'. Lo que el primero llama 'aspecto último de lo real', el segundo lo llama 'función alética'. Lo que el primero llama 'componente alético', el segundo lo llama 'valor de verdad'. Lo que el primero llama 'valor de verdad', el segundo lo llama 'contenido veritativo'.

Salvadas esas diferencias de vocabulario, ambos planteamientos coinciden *en todo*. Por eso, decir que el primero es verifuncional, mientras que el segundo no lo es, se presta a confusión, dado que con respecto al primero se usa el adjetivo 'verifuncional' en un sentido di-

verso de aquel en que se usa respecto del segundo, al depender lo que en cada planteamiento se entiende por 'verifuncional' de lo que en *ese* planteamiento se entiende por 'valores de verdad'.

Ambos planteamientos son, pues, expresiones, verbalmente diversas, de una misma ontología extensionalista y gradualista-contradictorial.

4. CONSIDERACIONES COMPLEMENTARIAS SOBRE EL OPERADOR 'EN ESTE MUNDO'

El operador 'En los aspectos prevalentes de lo real', bajo esa u otra formulación, tiene su legítimo sitio tanto en el planteamiento (verbalmente) verifuncional como en el (verbalmente) no verifuncional. Pero nos expresaremos ahora en términos del planteamiento (verbalmente) *no* verifuncional.

Para introducir ese operador, empecemos por bautizar al mundo vulgar y corriente (a "este" mundo, al mundo empírico en sentido estrecho, e. d., al universo de la ciencia) con el nombre de 'T'. Como "Es verdad en los aspectos prevalentes de lo real que p" equivale —por definición y según lo indicado más arriba— a "Es afirmable con verdad que en este mundo sucede que p", tendremos como resultado la siguiente definición —en la cual representamos como 'V' el operador 'Es verdad en los aspectos prevalentes de lo real que'—: "Vp" será una abreviación de "BTp".

Representemos por '/p/' el contenido veritativo de una oración dada cualquiera "p"; y por '$/p/_i$' al i° componente de tal contenido —e. e., el valor de verdad que al hecho de que p le asigna la iª función alética, siendo i un entero positivo cualquiera—. /Tp/ será una subsecuencia de /p/. Pero $/Tp/_i$ *no* será el i° valor de verdad de "p", sino el i° valor de verdad de "Tp": obviamente, para algún entero positivo j, $/Tp/_i = /p/_j$ —permaneciendo verdadero el resultado en cuestión cuando se sustituye "p" por cualquier otra oración.

El problema que se plantea es si, dado un functor monádico φ (como 'no', 'un tanto', 'bastante', 'sumamente', etc.), son equivalentes lo dicho por "φTp" y lo dicho por "Tφp". Pues bien, así es —tratándose de ese tipo de functores, e. d., de functores en cuya definición no entra el functor primitivo 'B', cuya lectura es 'Es afirmable con verdad que'.

En lo tocante a /Vp/ (e. d., a /BTp/) tendremos, claro está, que, si /Tp/ no contiene ningún hueco (o sea, si para cada entero positivo j, $/Tp/_j$ existe), entonces $/Vp/_i = Tp/_i$; y, en caso de que /Tp/ contenga huecos, entonces no habrá nada que sea designado por '/Vp/', e. e., para cualquier i, '$/Vp/_i$' carecerá de denotación.

Tomemos ahora un mundo-posible cualquiera, w, tal que, para cualquier "r", /wr/ será el contenido veritativo en w del hecho de que r; /wr/ será una secuencia de valores de verdad y/o huecos.

Obviamente habrá una secuencia de funciones aléticas φ_k tales que $/wr/_i = \varphi_{k_i}$ (r), donde 'k' representa no un entero positivo determinado, sino un miembro cualquiera de una determinada *sub*secuencia de la serie de los enteros positivos. (Los k pueden ser, p. ej., los impares, o los primos, o los múltiplos de 27, o los congruentes de 5 en el módulo 6.) De ese modo, φ_{k_i} será la iª *de entre* las funciones aléticas indizadas con k. Del mismo modo, habrá, para un mundo-posible cualquiera w', diferente de w, una secuencia similar de funciones aléticas $\varphi_{k'}$. Cabe preguntar: ¿cuál valor de verdad (o hueco) será $/w'r/_{k_i}$? La respuesta es: será el que, al hecho de que r —suponiendo que lo haya, claro— haga corresponder la (k_i)ª *de entre* las funciones indizadas con k'.

Así pues, como el mundo vulgar y corriente es un mundo-posible, tendremos que, dado un mundo-posible cualquiera, w, tal que, para cualquier "r" y cualquier i $/wr/_i = /r/_{k_i}$, tendremos: $/w(Tp)/_i = /Tp/_{k_i}$ = el valor de verdad (o hueco) que, al hecho de que p, hace corresponder la (k_i)ª de entre aquellas funciones aléticas que son componentes de alguna secuencia de funciones aléticas correspondiente al mundo vulgar y corriente.

Así pues, si es afirmable con verdad que, en este mundo, sucede que p (o sea: si /Tp/ no contiene huecos o, lo que es lo mismo, si '/Vp/' denota algo), entonces para cualquier mundo-posible w, /wVp/ carece de huecos. *Eso es lo que explica* lo dicho hacia el final del acápite 2, a saber: que, si es verdad en los aspectos prevalentes de lo real que p, entonces es una verdad *necesaria* que, en los aspectos prevalentes de lo real, p.

Pero ahora cabe preguntarse si, para un functor monádico 'φ' (como los señalados más arriba: 'no', 'un tanto', 'sumamente', etc.) son equivalentes /Vφp/ y /φVp/. La respuesta es: ¡No! No siempre son equivalentes. Lo que sí es verdad es que "Vφp" implica estrictamente a "φVp", mas no siempre sucede lo inverso.

(En el capítulo VI.8 introdujimos el operador 'Es prevalentemente cierto que' como abreviación de 'Es un tanto cierto que en los aspectos prevalentes de lo real'; alternativamente podría definirse tal opera-

dor como: 'Sucede en los aspectos prevalentes de lo real que es un tanto cierto que'. Esta definición alternativa comportaría acaso ventajas mayores.)

Ahora sí cabe introducir, en cierto sentido, una diferencia entre negación "interna" y negación "externa", e. e., entre 'NV' y 'VN' —entre que no suceda en los aspectos prevalentes de lo real que p, y que suceda en los aspectos prevalentes de lo real que no-p; lo segundo implica a lo primero, mas no siempre es verdadera la implicación inversa. Sólo que esa dualidad de negaciones no puede, de ningún modo, servir los propósitos que se han querido obtener con la invención —desde Aristóteles— de una dualidad de negaciones. En el sentido en que aquí acabamos de aceptar una dualidad de negaciones, *ambas son functores* (mientras que, según las discutibilísimas dualidades de cuño o raigambre aristotélicos, la presunta negación interna no sería en absoluto un functor con el que comenzara el enunciado en cuestión, sino un operador aplicado tan sólo al predicado). Lo que los inventores de esas dualidades querían era que una oración con negación externa no acarreara como consecuencia la existencia de un referente del sujeto de la oración, y así poderse zafar de la afirmación de que, puesto que 'Cerbero es un can o no lo es' es una instancia del tercio excluso, que es un principio correcto, resulta que Cerbero existe. (Esos autores dirán que 'Cerbero no es un can', cuando la negación es externa —e. e., cuando la oración significa lo mismo que 'No es cierto que Cerbero sea un can'— no conlleva la existencia de Cerbero; y que cada instancia del tercio excluso es del tipo "p o no-p", donde el 'no' es una negación externa.) Así concebida, la dualidad es una triquiñuela, por las razones que indicamos en su lugar apropiado. Realmente, ni se entiende qué pueda ser o significar una presunta negación puramente predicativa, ni por qué vaya a dejar de ser entrañada la verdad de 'Boabdil existe' por la verdad de 'No es cierto que Boabdil ganara la guerra contra los monarcas castellanos'.

En cambio, la dualidad aquí preconizada tiene un sentido límpido, claramente parafraseable de modo bien comprensible; y es una dicotomía de functores oracionales. La dualidad se justifica porque, p. ej., de que no sea cierto en todos los aspectos prevalentes de lo real que Abderramán es sumamente hábil, de eso no se desprende que sea, en todos los aspectos prevalentes de lo real, falso que Abderramán es sumamente hábil (como de que no todos los sacerdotes lean el breviario no se sigue que ninguno lo haga).

Señalemos, para concluir, que un hecho puede, en este mundo como en cualquier otro, ser verdadero en un aspecto (en un submundo

de este mundo) y carente de toda verdad en otro aspecto (en otro submundo de este mundo); o bien más verdadero en un aspecto que en otro. Por lo mismo, la negación de un hecho (la cual es también un hecho, salvo si el primer hecho es absolutamente real —o sea: 100 % real en todos los aspectos—) puede ser tal que, también en este mundo, sea más real en unos aspectos que en otros. Para muchas oraciones "p", sucede que $/Tp/_i \neq /Tp/_j$, para algún i y j; e incluso para no pocas oraciones "q" se da el caso de que hay i y j tales que $/Tq/_i$ existe, pero no hay nada en absoluto que sea $/Tq/_j$, o sea: el suceder en este mundo que q es, en el j° aspecto último de lo real, enteramente falso. (Notemos que si para algún i '$/Vp/_i$ no designa a nada en absoluto, entonces eso mismo sucede para cualquier otro i; en cambio, si /Tp/ no contiene huecos, puede que para algunos i y j, $/Vp/_i \neq /Vp/_j$.)

ANEJO I

RESULTADOS TEORETICOS Y PRECEDENTES HISTORICOS DE LA TESIS QUE IDENTIFICA EXISTIR Y SER-VERDADERO

En el capítulo primero tuvimos ocasión de ver que la existencia de un ente es lo mismo que ese ente, y lo mismo que la verdad del hecho de que ese ente existe (o sea, lo mismo que la verdad de la existencia de ese ente), de donde se deducía que la *verdad* (de la existencia de algo) y la *existencia* (de ese algo) se identifican sin residuo. Verdad = existencia.

Esta ecuación, además de estar avalada por cuantas consideraciones expusimos en el capítulo I —entre otras, la de constituir la única concepción viable y plausible a la vez del existir que se haya propuesto— viene justificada —como cualquier tesis filosófica— por su acarrear buenos resultados teoréticos y por constituir una mejor explicación de los mismos que otras concepciones alternativas que se hayan elaborado.

Uno de esos buenos resultados es el de asignar a cada verdad una cosa real cuya existencia funda o constituye la verdad en cuestión (y esa cosa es, precisamente, la verdad en cuestión).

Otro resultado es la simplicidad de la teoría y la reducción de los términos primitivos.

Un tercer resultado consiste en poder disponer de un criterio de identidad estricta entre los individuos que, aun siendo compatible con la ley de Leibniz, sea independiente de ella, a saber: dos cosas son estrictamente idénticas (son la misma cosa) ssi es verdadera la fórmula

equivalencial estricta cuyos miembros son, respectivamente, un nombre de la primera y un nombre de la segunda. Esta fórmula dice que el primer ente es verdadero en la misma medida en que lo es el segundo (y ello en todos los aspectos); e. d. (por la ecuación que defendemos) que ambos existen en la misma medida en todos los aspectos.

Otra gran ventaja de la ecuación es que permite un tratamiento uniforme de los términos y de las oraciones (ya que permite identificar los objetos y los estados de cosas o hechos), y, por consiguiente, una aplicación plena del principio fregeano según el cual cada función debe ser definida para cualquier ente. (El propio Frege, a causa de su pluralismo categorial, fue incapaz de asegurar ese principio —que él mismo postula en repetidas ocasiones, p. ej., en *Función y Concepto*—; así, las funciones no son para él objetos, y, por ello, no pueden ser argumentos de funciones del mismo nivel.) El enfoque aquí propuesto realiza, pues, en este punto, de modo consecuente, el programa fregeano. Pero la identificación de los términos y de las oraciones no es más que la vertiente lingüística de la identificación de la verdad y la existencia, ya que, si los objetos no fueran estados de cosas o viceversa, la diferencia consistiría precisamente en que, mientras que los objetos podrían ser reales (existentes) o irreales (inexistentes), los estados de cosas podrían ser verdaderos (o, quizá, tener lugar, siendo el tener-lugar el correlato extra-lingüístico de la verdad concebida como propiedad semántica de las oraciones) o ser falsos (no tener lugar).

Esos buenos resultados son posibles gracias a la ecuación susodicha. El primero no se puede obtener postulando hechos cuya verdad no se reduzca a la existencia, ya que entonces sería normal postular tanto hechos verdaderos como hechos completamente falsos y, sin embargo, existentes (la razón para no postular hechos absolutamente falsos es que deberían, *si la ecuación es acertada*, existir, siendo, al mismo tiempo, absolutamente falsa su existencia, lo cual es absurdo por *super*contradictorio). Y las otras concepciones de la verdad (satisfaccional, evidencial, etc.) están todavía más lejos de poder obtener ese resultado satisfactorio.

Notemos, además, que un importantísimo corolario que se desprende de este primer resultado es que es condición necesaria *y suficiente* para determinar las condiciones de verdad de una teoría el saber a la postulación de qué entes se compromete. Y es que es contrario al principio de indiscernibilidad de los idénticos que dos teorías que tengan diferentes condiciones de verdad posean, empero, los mismos compromisos ontológicos. De darse semejante caso, entonces los mismos entes seguirían siendo ellos aun en una realidad global (en un

universo total, incluyente de los diversos aspectos o "mundos-posibles") que fuera diferente: e. d., aun poseyendo, en diferente grado, unas u otras propiedades —aun siendo, pues, discernibles de sí mismos, lo que es, a todas luces, absurdo, *super*contradictorio.

La simplicidad sólo podrá obtenerse o bien por medio de una teoría que identifique existencia y verdad (como la aquí propuesta), o bien por medio de una teoría que eche por la borda la noción de existencia (hay algunas teorías así), o bien, finalmente, por medio de una teoría que prescinda de la noción de verdad (tal vez bajo el pretexto de redundancialidad). Mi opinión es que las nociones de verdad y de existencia son ambas necesarias (e idénticas). Decir, como se ha hecho, que la noción de existencia es inútil, porque no tiene contraste, es no solamente falso (la inexistencia existe, y hay cosas que, aun existiendo, no existen), sino que, además, se debe a un prejuicio ya suficientemente analizado en este libro (*vid.* las discusiones del capítulo III en torno a la univocidad del vocablo 'ente'; recuérdese que varios de los argumentos esgrimidos en contra de la univocidad se apoyan en el erróneo principio del contraste).

Finalmente, salta a la vista la importancia del criterio independiente de identidad (que permite hacer frente a ciertas críticas de los relativistas de la identidad, y de otros autores contra la ley de Leibniz; *vid.* el capítulo VIII y también el anejo III, más abajo). Y es evidente que, si no fuera acertada la ecuación, la equivalencia estricta entre dos entes no tendría sentido (o sea: no tendría sentido afirmar —porque ni siquiera sería una oración— la secuencia de signos conformada por un nombre propio, seguido del functor de equivalencia estricta, seguido, a su vez, por otro nombre propio).

Sin embargo, podría uno preguntarse por qué la equivalencia verifuncional estricta de dos individuos es no sólo una condición necesaria —lo cual es evidente si se admite la ecuación ser-verdadero = existir—, sino también una condición suficiente de la identidad estricta o mismidad entre ellos. Se podría concebir una impotencia de las funciones del cálculo sentencial para discernir cosas diferentes. La equivalencia sería, así, tan sólo una congruencia a nivel del cálculo sentencial, no una congruencia en un cálculo que tuviera en cuenta todas las propiedades de lo real.

A esto responderemos que un cálculo sentencial que confundiera, en una sola clase de equivalencia estricta, cosas diversas sería un cálculo sentencial defectuoso. Un cálculo sentencial debe poder expresar la diversidad entre dos valores de verdad diversos; si dos valores de verdad son diversos, uno será, en ciertos aspectos por lo menos, menos

verdadero que el otro (así sea, en otros aspectos, más verdadero). Si, a pesar de ese grado diverso de verdad, un functor permite afirmar la equivalencia o implicación recíproca estricta entre ellos, ese functor no es un functor de equivalencia auténtica; pues lo más no puede implicar lo menos, ni, a mayor abundamiento, serle equivalente. Por añadidura, si dos valores de verdad son, verifuncionalmente, estrictamente equivalentes, uno deberá ser aseverado en todos los aspectos tanto como el otro, ni más ni menos. Ahora bien, puesto que no son —por hipótesis— el mismo valor, es absurdo aseverarlos igualmente, ya que nuestra aseveración los confundiría: cada valor de verdad debe ser aseverado en cada aspecto último —para cada uno de sus componentes aléticos— hasta donde es verdadero (e. d., tanto como ese componente esté próximo a la verdad total y absoluta). Ahora bien, si la existencia no es sino la verdad, cada ente *es* un grado o valor de verdad.

Así pues, la equivalencia verifuncional estricta es una condición suficiente de mismidad o identidad estricta, e. d., de mismidad perfecta y exhaustiva.

La identificación de verdad y existencia entraña una consecuencia interesante en lo que respecta a la prueba agustiniana de la existencia de lo absolutamente real a partir de las verdades eternas. Puesto que ser verdadero es existir, y nada más, si hay verdades necesarias, hay entes que existen necesariamente. Ahora bien, toda verdad de lógica es necesaria, y hay verdades de lógica. (Nótese que no decimos, ni mucho menos, que sólo las verdades de lógica son necesarias.) Luego hay entes que existen necesariamente. Pero una vez que hemos llegado al final de este razonamiento vemos que no hemos probado lo que se buscaba, sino otra cosa: la existencia de tantos entes necesarios como verdades necesarias. Una continuación escolástica sería la de probar ahora que no puede haber dos entes necesarios diferentes uno de otro. Pero esas pruebas son sofísticas si quieren probar que hay un solo ente necesario; sólo son válidas si se las interpreta como probando que dos entes necesarios cualesquiera son *indistintos* —entendiendo por 'indistinción' la relación que se da entre dos entes cuando, necesariamente, comparten todas sus propiedades, aunque sea en grados diversos.

Pero se puede ofrecer una prueba que ataje esta discusión sobre la unicidad. Si hay una verdad absolutamente verdadera y necesaria habrá un ente absolutamente existente. Ahora bien, esa verdad existe: tal verdad es, p. ej., el hecho de que hay algo. Por consiguiente, existe un ente absolutamente real, a saber dicho hecho. (Y sabemos que ese hecho es absolutamente real porque no puede haber ninguno más real

que él, toda vez que la realidad de cualquier ente *implica* —e. e., es a lo sumo tan real como— la realidad del susodicho hecho.) Por lo demás, nos damos cuenta de que ese hecho es la única entidad absolutamente real en virtud de que dos verdades son la misma ssi poseen el mismo grado de verdad o realidad en todos los aspectos.

Por otra parte, la noción misma de necesidad hubiera podido ser eliminada de esta prueba. Sin mencionar en modo alguno la necesidad, se puede concluir el hecho de que hay un ente absolutamente real del hecho de que haya una verdad absoluta.

La última ventaja que consideraremos aquí de la identificación de cada ente con su existencia y, por consiguiente, con un hecho o estado de cosas es que permite dar cuenta de procesos de inferencia usuales por vía de nominalización y pronominalización. Así, si alguien afirma la oración 'Babrak es piadoso', se dirá de él que cree en la piedad de Babrak. Y, tras haber afirmado esa oración, podrá añadir: 'Tal cosa es obvia para quien está al corriente de sus acciones', donde el sintagma pronominal 'tal cosa' designa a un ente, a saber: el hecho de que Babrak es piadoso, e. e., a la piedad de Babrak.

Ahora bien, en el marco de un enfoque que separe categorialmente a los entes de los estados de cosas (ya reconozca a los estados de cosas como existentes, o ya los trate como no-algos, como dotados de mera vigencia inexistencial) esos fenómenos de nominalización y pronominalización no se explican: ¿cómo un sintagma nominal puede designar a un estado de cosas cuando la diferencia categorial entre estados de cosas y entes viene impuesta porque los primeros son «mentados» por oraciones mientras que los segundos lo son por sintagmas nominales precisamente? Y otro tanto se pregunta acerca de los pronombres.

Lo que es más: cada hecho es designable por la oración cuyo sujeto es el sintagma nominal que lo designa y cuyo verbo es 'existe'. La piedad de Babrak es designable por la oración 'La piedad de Babrak existe', que equivale a 'Babrak es piadoso'. Pero eso significa que un mismo objeto —o como se lo quiera llamar— es designable por un enunciado cuyo verbo es 'existe' y por el sintagma nominal resultante de dicho enunciado al cercenar el verbo. Pues bien, nuestro propio enfoque permite generalizar ese tratamiento —esa doble designabilidad por añadido o supresión del verbo 'existe'— a cualquier ente en general.

Por añadidura, nos topamos con mensajes en los que se mezclan con el mismo papel sintagmas nominales que designan a «substancias» y otros que designan hechos: 'Su vida se ve alegrada por los pájaros, por el amor de sus hijos, por el risueño correr del río y por el también risueño valle que bordea su casa'. Los mismos verbos y adjetivos, en el

mismo contexto, se aplican a sintagmas que, según los adeptos de barreras categoriales, designan entes de tipos que *nada* tendrían que ver entre sí.

La ecuación existencia = verdad no había sido propuesta, hasta ahora, de un modo franco y consecuente más que por un solo filósofo: San Agustín.

El obispo de Hipona dice, en efecto, expresamente: *Verum mihi uidetur id quod est (Soliloquia II, 5, 8)* ('Lo verdadero me parece que es ni más ni menos que lo que existe') y *Vera in tantum uera sunt in quantum sunt (De Vera Religione* XXXVI, 66) ('Las cosas son verdaderas en la medida en que existen').

No obstante, San Agustín no es el único filósofo que se haya ocupado de la ecuación realidad = verdad. Esta ecuación ha alimentado la temática ontológica de la tradición aristotélico-escolástica, aunque el tratamiento que en ella recibe sea finalmente decepcionante, a causa del distingo erróneo entre la verdad como ser que sería una simple verdad fundamental, y la verdad formal o propiamente dicha que sería una propiedad sólo del conocimiento y no sería, pues, transcendental (dejando ya de lado el distingo entre la verdad formal, en un sentido aún más estrecho, y la verdad cognoscitiva no formal; véase el anejo III).

Ya Platón [*vid.* (V:1)] identifica la verdad con la existencia. Decir lo verdadero es decir *lo que es.* De ahí el problema de la falsedad, abordado en el *Sofista,* que encuentra en su pluma una solución dialéctica, contradictorial, según la cual lo falso, el no-ser, es (o sea: es-verdadero, en uno u otro grado —con lo que la diferencia entre el *sí y el no* se reduce a una diferencia entre el más y el menos). Notemos que aun abrazando esa concepción platónica, como lo hace el autor de este libro, son menester matizaciones y restricciones a la misma, a fin de evitar la trivialidad o incoherencia. (Se dirá, a tenor de tal matización, que el no-ser es y no es, es verdadero y falso a la vez; mas, si la verdad y el ser se identifican sin residuo, la falsedad de las oraciones —la falsedad sentencial— ya no se identificará sin residuo con el no-ser; y, así, no siempre equivaldrá el decir que un enunciado es falso y el decir que es irreal el hecho designado por el mismo: esa equivalencia se dará tan sólo cuando el enunciado no sea *absolutamente* falso, pues cuando sí sea absolutamente falso, no habrá hecho alguno designado por él.)

Aristóteles estudia la relación estrecha entre la verdad y la existencia (cf., p. ej., *Metafísica* 5; 7 1017a30-34). El fundador del Liceo dice (II *Metafísica,* c.1) que cada cosa es verdadera del mismo modo que

es. Suárez (VIII, s.7, n.3), comentando este pasaje de Aristóteles, afirma que, de ese modo, el Estagirita quiere decir *ueritatem ita comitari ens ut iuxta gradum rationem entitatis sit in unoquoque gradus ueritatis* ('que la verdad acompaña al ser de tal manera que, según el grado y razón de entidad, así será en cada cosa su grado de verdad').

Cabe notar empero que, al hablar del modo citado, Aristóteles incurre en inconsecuencia con respecto a lo más medular de su propio enfoque metafísico, el cual ponía mucho énfasis en diferenciar lo que es o-verdadero-o-falso de lo que es o-real-o-irreal. Lo verdadero-o-falso es un juicio (o el contenido de un juicio), mas eso no es un ente, sino un contenido enunciable —tal vez un "ente de razón", que dirían los escolásticos—, algo de lo que ni aun sentido tendría el decir que existe —o que no existe—. Frente a eso, se erguirá el concepto —o su contenido, objeto, o correlato—, algo de lo que ya sí tendría sentido decir que existe —o que no existe—, no que es verdadero —o falso—. Lo que persigue Aristóteles con esa estratagema es frustrar el razonamiento de Platón a favor de la contradictorialidad de lo real, razonamiento que se funda en que decir lo verdadero es decir lo que es (de tal modo que decir lo falso equivaldrá a decir algo que no es, mas ese algo-que-no-es será algo, o sea: será; y, por ende, será, también, verdadero). (Que Aristóteles sea, en este y muchísimos otros puntos, inconsecuente no debe extrañarnos sobremanera, pues la mayoría de los filósofos ha incurrido en numerosas inconsecuencias.)

Cierto es que en el propio Platón la definición de lo verdadero como lo que es (y de lo falso como lo que no es) no se compagina con el análisis que del enunciado propone Platón en el *Sofista*, análisis que exige que cada enunciado haya de contener sintagma nominal *más* sintagma verbal. [Tal análisis es, por lo demás, desmentido por los millones de enunciados puramente nominales que hay en un amplísimo abanico de lenguas —en griego clásico más que en castellano, por lo demás—. De hecho la estructura oracional de sujeto (desempeñando tal función un sintagma nominal) más verbo es una estructura que, según algunos lingüistas —como E. Benveniste—, es más excepcional que normal.] Porque, si se adhiere uno a ese análisis del enunciado, y si se dice que sólo un enunciado —o lo por él mentado— es verdadero o falso, entonces, a menos que se puntualice que lo mentado por un enunciado puede serlo también por un sintagma nominal y que aquello a lo que, *primariamente*, corresponde el calificativo de 'verdadero' es eso que es mentado por el enunciado —no el enunciado mismo—; a menos, pues, que se haga esa doble puntualización, se concluirá que no es *lo que es* aquello que es verdadero, puesto que lo

que es es algo designable por un sintagma nominal; antes bien, lo que es, el ente, no sería ni verdadero ni falso, en tanto que lo verdadero o falso —el correlato de los enunciados— no sería un ente —algo mentable mediante un nombre—, sino una mera verdad, un algo no entitativo.

Y es Aristóteles quien va a explotar esta consideración, que se deriva del análisis en el que (inconsecuentemente con el fondo de su propio pensamiento) había incurrido Platón con respecto a la estructura del enunciado. El Estagirita va a sacar la consecuencia, antiplatónica, de divorciar el ser de la verdad —pese a que tampoco el fundador del Liceo será consecuente hasta el fin.

Aristóteles abandona la definición platónica de lo verdadero como lo que es, y hace suya esta otra definición de la verdad: la de que decir la verdad es decir, de lo que es, que es; y, de lo que no es, que no es; mientras que decir la falsedad es decir, de lo que es, que no es; y, de lo que no es, que es. Aquí ya no hay —como había en Platón— un nexo directo entre el ser y la verdad, consistente en que, para ser verdadero, lo dicho —lo mentado por las palabras que uno pronuncia— tenga que existir (y sea verdadero, pues, en la medida en que exista). Ahora se postula algo más: una síntesis sobreañadida. Lo verdadero no es aquello que se dice, no es aquel ente que sea el referente del decir. En el decir se referirá uno a algo y, de ese algo, dirá que es o que no es. Si el algo en cuestión es y uno dice que es, dice uno verdad; si no es y dice uno que no es, también dice uno verdad. Pero el ente mismo no es verdad, no es verdadero; la verdad está fuera de lo real, fuera de lo entitativo.

Naturalmente, dada esa definición de verdad, podría uno sospechar que para Aristóteles cada enunciado será existencial, será de la forma "x existe", o "x no existe". En cierto modo, tal conclusión es correcta, porque, según Aristóteles, decir 'Clinias es blanco' equivale a decir 'Clinias blanco existe'. (Tal identificación, desde luego, no deja de suscitar serias dificultades con respecto a otros problemas de la metafísica aristotélica, en particular la división categorial entre substancia y accidentes.)

Admitiéndose esa identidad, la definición aristotélica de verdad que hemos estado considerando en el párrafo precedente equivale a otra definición, también aristotélica, de la verdad, a saber (Met θ, 10, 1051b3): estar en la verdad es pensar, de lo que está separado, que está separado, y, de lo que está unido, que está unido; lo falso consiste en pensar lo separado como unido, y lo unido como separado. El típico 'como' aristotélico hace aquí su entrada en escena. Esos «comos» o «en cuantos» no reproducen nada real, no tienen, ellos mismos, corre-

lato o referente extramental (a lo menos "no como tales"), sino que, con ellos, se produce una quebrada que separa el cómo son y en qué relaciones se encuentran las cosas, del cómo son y en qué relaciones se encuentran los pensamientos cuya misión sería reflejar la realidad.

Esta segunda definición aristotélica de verdad es la que, a nuestro juicio, responde más cabalmente al más auténtico pensamiento peripatético. Y será también ella la que de mayor fortuna goce en la historia de la filosofía. Por ello, limitémonos a ella.

Lo importante en esa concepción de la verdad es que la verdad no se achaca a las cosas separadas o unidas, ni siquiera a los "conceptos" que las reflejen, sino a la unión de esos conceptos —o a la separación de los mismos— mediante el "es" —mediante el "no es", respectivamente—. Lo verdadero es ese *acto* de composición o de separación, al cual nada real corresponde. Porque, para Aristóteles, Clinias y la blancura están unidos, dado que la blancura inhiere en Clinias, resultando de tal inherencia el accidente *individual:* blancura-de-Clinias (la blancura, a secas, es un universal, y, por ello, sólo goza extramentalmente de realidad en potencia). (A veces Aristóteles expresa su pensamiento al respecto diciendo que existe Clinias-blanco, lo que parecería ser un individuo diverso de Clinias, a secas, pero ligado a él por una identidad contingente. Tal doctrina alternativa está erizada de insalvables dificultades, aun desde el punto de vista del más hondo sentir del Estagirita.) Mas lo que, en todo caso, no se da extramentalmente para Aristóteles (si bien algunos escolásticos sí lo introducirán, sudando la gota gorda para encajarlo en el esquema categorial peripatético) es un correlato del "es", o sea: la unión (entre Clinias y la blancura, en el caso considerado). No hay tal porque, en el cosmorama peripatético, no hay estados de cosas, no hay hechos: sólo hay substancias y accidentes, tanto en potencia como en acto, y nada más. [Ni tampoco reconoce Aristóteles la existencia de un nexo insaturado, de un "es" puro y simple o cuasi-ente doblemente parasitario —a derecha e izquierda, por decirlo así (o, expresándolo con otra metáfora acaso más esclarecedora, con un hueco a la derecha y otro a la izquierda, requiriendo ambos ser llenados por sendos entes)—, como lo han hecho otros filósofos, p. ej., Gustav Bergmann.]

Así pues, Aristóteles extrae la conclusión de que la realidad de las cosas es propiamente inimitable mediante el discurso, pues éste introduce la cópula, la unión, mientras que, extramentalmente, se dan cosas unidas sin darse la unión entre ellas. La unión de los términos mediante la cópula sólo responde a un πάθημα τῆς ψυχῆς (a una pasión del alma); y, si bien en *De Interpretatione* dice Aristóteles que esos

παθήματα están unidos a las cosas por relaciones de semejanza, lo que seguramente quiere decir es que tienen algún fundamento en la realidad, pero impropio (en este caso, el fundamento lo constituirían los entes unidos, que, a falta de una existente unión entre ellos, darían lugar, en la mente, a esa unión).

Al llegar a este punto de nuestro examen de la concepción aristotélica cabe preguntarse, de un lado, qué es lo que Aristóteles ha conseguido; y, de otro, cómo puede aún el Estagirita hablar de una verdad de las cosas.

A la primera pregunta se responde tajantemente: ha logrado lo que se proponía, evitar las contradicciones cuya verdad era concluida por Platón. (Platón arguye: lo falso es lo que no existe, y lo verdadero lo que existe. Pensar lo falso es pensar *lo que* no existe, *algo* que no existe, e. e., algo que, a la vez, existe sin existir. Para Aristóteles ni lo verdadero ni lo falso existen, sino que son "algos" no-entitativos, inexistenciales, no-entes que tienen valor de verdad —o sea: que valen veritativamente— sin ser nada.)

A la segunda pregunta hay que responder que, en Met. θ 10, Aristóteles afirma que hay verdad en las cosas (ἐπί τῶν πραγμάτων) que residiría en su estar vinculadas o separadas (τῷ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι) (1051 b2). Ahora bien, en el caso de las cosas simples (ἀσύνθετα ἁπλᾶ, ἀδιάιρετα), su verdad o falsedad, si es que se da, no puede residir en tal vínculo o separación. Son, para Aristóteles, objetos de mera φάσις (dicción, denominación), no de κατάφασις (enunciación, aseveración). Entonces sería menester postular entes compuestos, como Clinias-sabio. Mas entes así suscitarían en la metafísica aristotélica las insuperables dificultades ya aludidas. En la ontología aristotélica no hay entes compuestos.

Nuestra conclusión es que el Estagirita es inconsecuente con lo medular de su propia metafísica al aceptar una verdad de las cosas, como no esté empleando en ese contexto las palabras 'verdad' o 'ser' en algún sentido *sui generis*. Lo interesante, de todos modos, es que aun el propio Aristóteles, con la escisión que él introduce entre el ámbito de lo entitativo o del ser y el ámbito alético o de la verdad, no puede por menos de darse cuenta de que un nexo profundo debe haber entre lo uno y lo otro, un nexo que llegue hasta la identidad. Hacer sitio a esa constatación en el marco del categorialismo peripatético parece tarea abocada al fracaso. Razón de más para desembarazarse de esa metafísica categorialista y de sus rígidas dicotomías.

Los grandes pensadores escolásticos quieren atenerse al dicho *ens et uerum conuertuntur*, e. e., a la concepción de la verdad como un

transcendental (lo que significaría que decir de algo que es verdadero y decir que es real —que es un ente— sería decir, en ambos casos, lo mismo, dándose, a lo sumo, una mera distinción de razón —pero véase, respecto de esto último, el anejo 3, infra—). En realidad no permanecen fieles a esta conversión recíproca del ser y de la verdad, la cual no pasa de ser, en ellos, un mero esbozo o programa.

Sin embargo —y como lo veremos en seguida—, algunos escolásticos de menor renombre se acercaron mucho al punto de vista aquí defendido. Antes de examinar su doctrina, conviene examinar la relación entre nuestra concepción existencial de la verdad y la concepción correspondencial o adecuacional (puesto que, cuando los escolásticos hablan de verdad, sobreentienden siempre una *adaequatio ad rem*, una adecuación a la cosa).

Precisemos, pues, en qué sentido cabe admitir una concepción correspondencial de la verdad. La verdad de un objeto es su grado de existencia. Pero el grado de existencia de un objeto es idéntico a su grado de autocorrespondencia, si por 'correspondencia o conformidad entre dos cosas' se entiende el grado de verdad de la fórmula obtenida al ligar a expresiones que designen a ambas cosas por medio de un bicondicional. Porque un bicondicional es un functor equivalente a un entrañamiento mutuo; y el functor de entrañamiento (o condicional) es aquel tal que, si lo que figura a su izquierda es (poco o mucho) verdadero, la fórmula condicional resultante tiene como valor de verdad el valor de verdad de lo que figure a su derecha. De modo que, supuestas *dos cosas* (y, para ser cosas, tienen que darse, tienen que existir —en uno u otro grado—), al unir expresiones que las designen por medio de un bicondicional, la fórmula resultante tendrá como valor de verdad a un valor de verdad que sea, en cada aspecto último de lo real, equivalente al menor de entre los valores de verdad de esas dos expresiones. Si las dos expresiones designan al mismo ente (o sea: si lo que se enuncia en la fórmula bicondicional en cuestión es que la cosa designada por tal expresión se entraña a sí misma), entonces el valor de verdad de la fórmula bicondicional es el de esas expresiones designadoras: mas el valor de verdad de una expresión es la cosa que designa (hemos argumentado a favor de la identificación de cada ente con un valor de verdad, a saber, con la verdad del hecho de que ese ente existe): así pues, en la hipótesis considerada, el valor de verdad de la fórmula bicondicional *es* la cosa misma mentada por cada una de las expresiones designadoras que flanquean al functor bicondicional.

Después de estas aclaraciones vamos a examinar la acertada concepción de la verdad defendida por algunos autores escolásticos.

En efecto, algunos escolásticos (Durando de San Porciano, Herveo, Soncinas, Flandria, Iavellus; cf. Suárez (S:1) d.8, s.1, n.2) se aproximan a nuestro punto de vista que identifica la verdad formal y la verdad trascendental o fundamental, al sostener que la conformidad en la que consiste la verdad formal no es una conformidad entre el acto de conocer y su objeto (entre los cuales no hay conformidad), sino entre la cosa conocida y esa misma cosa en tanto que conocida. Según la exposición que hace Suárez *(loc. cit.),* la teoría de Durando sostiene que toda la conformidad en que la verdad estriba es meramente la conformidad de la cosa en su ser "objetivo" (en el sentido *escolástico,* que es *opuesto* al actual, pues, para los escolásticos, el ser objetivo de algo no es su ser real, extramental, extrasubjetivo, independiente del conocimiento, sino precisamente todo lo contrario: es su ser *para* el conocimiento, *en* el conocimiento, su ser en el pensamiento) con respecto a sí misma según es en sí misma. El motivo que aduce Durando es que todo aquello que entra en consideración para determinar si un pensamiento es verdadero es que refleje lo real, o sea: que lo en y por él pensado sea tal como es la cosa real correspondiente. Mas semejante 'como' no está ligando o relacionando el *acto* mental de pensar con la cosa real, toda vez que esa comparación sería obviamente falsa (el acto mental por el que se piensa la trata de esclavos negros no es criminal, mientras que esa trata sí lo es, y en altísimo grado). Lo que ese 'como' está comparando es lo que es objeto de tal acto según su ser conocido —e. e., su ser aprehendido o captado— consigo mismo según su ser real. Luego la verdad estriba en esa conformidad entre la cosa y sí misma.

Otro argumento de Durando es que aquello de lo que propia y primariamente se dice que es verdadero es, no el juicio, no el acto mental, sino el objeto del mismo. Luego la verdad no es una conformidad entre el juicio y un ente real, sino entre el objeto del juicio y un ente real, que no es otro que sí mismo.

Apuntala su argumentación Durando con la siguiente consideración. Para constatar, mediante la reflexión, que está en lo cierto, el intelecto no inspecciona su propio acto para ver cuán semejante es con respecto al ente real en cuestión, sino que lo que inspecciona es el propio *objeto,* comparándolo con la cosa tal como es en sí misma, juzgando estar en lo cierto al arrojar esa comparación un resultado satisfactorio —al comprobarse que se da esa conformidad.

Las razones invocadas son convincentes. Sin embargo, la cosa en cuanto conocida no es más que la cosa real, de modo que la verdad formal es el grado de auto-conformidad o auto-correspondencia de la

cosa real consigo misma. No podemos, en efecto, adherirnos al uso escolástico de los "en-cuantos" porque, en primer lugar, como lo hemos señalado, el recurso a los "en-cuantos" incercenables sólo tiende a oscurecer la significación de la tesis que uno sustenta, dejando en la sombra cuáles sean las consecuencias lógicamente inferibles de la misma, y, en segundo lugar, tratándose concretamente de contextos de identidad (e. e., de afirmaciones de identidad), es inadmisible inventarse una diferencia entre una cosa en cuanto esto y *esa misma cosa* en cuanto aquello (*vid. infra,* anejo III.2).

Veamos ahora, muy brevemente, los principales argumentos esgrimidos por Suárez para refutar la teoría de Durando que hacemos nuestra.

Suárez dice (d.8, s.1, n.4) que *res ut cognita uel repraesentata, quando uere cognoscitur et repraesentatur, non habet aliud esse objectum praeter illud quod in se habet... ergo nulla est ibi conformitas obiecti ad rem, sed illa potius est omnimoda identitas* ('la cosa conocida o representada, cuando es verdaderamente conocida o representada, no tiene ningún ser en el pensamiento aparte del ser que tiene en sí misma...; luego no hay ahí ninguna conformidad del objeto con la cosa, sino que lo que hay es, antes bien, una cabal identidad').

¡No! El hecho de que haya, como efectivamente hay —y Suárez tiene razón al ponerlo de manifiesto— una identidad estricta entre la cosa real tal como es en sí misma y esa misma cosa como es conocida no quiere decir que la única relación que esa cosa pueda mantener consigo misma sea la identidad. Una cosa puede mantener numerosas relaciones consigo misma. Uno puede amarse, peinarse, bañarse, vestirse, rebajarse, etc. Toda relación reflexiva es un caso de este tipo, y, salvo una sola, ninguna relación reflexiva es una identidad estricta. La conformidad o adecuación (definida por medio del bicondicional, tal como lo hemos hecho) es *una* de entre esas relaciones reflexivas.

Otra objeción de Suárez (d.8, s.1, n.5) es que a menudo la cosa conocida no tiene ningún ser existente actual a no ser el que tiene sólo como objeto del intelecto. El conocimiento divino de los puros posibles y de los futuros contingentes (aquí se insinúa toda la querella de la ciencia media y el determinismo) es un caso de este tipo; *in his autem obiectis non potest excogitari conformitas rei ut obiectae intellectui ad seipsam ut in se, quia nullum aliud esse habet in se, praeter illud quod obiicitur intellectui* ('Mas en estos objetos no puede pensarse fácilmente una conformidad de la cosa como se ofrece al intelecto consigo misma como es en sí, ya que no tiene ningún ser en sí más que aquel que se ofrece al intelecto'). Por supuesto, se trata aquí de

una posición de teología filosófica, y también de ontología modal, muy propia del suarecianismo, y que ya ha refutado el autor de estas páginas en otro lugar [cf. (P:1), Sec. II, cap. V]. Digamos aquí tan sólo que, según la tesis dialéctica defendida en este libro (cf. cap. IV), no hay puros o *meros* posibles: cada posible es algo (y, por ende, posible) sólo si está realmente actualizado, así sea relativamente no más (e. e., así sea sólo en algún aspecto y aun, dentro de él, sólo hasta cierto punto).

Así pues, y a tenor de toda nuestra ontología dialéctica, respondemos a este argumento negando la menor. Todas esas cosas existen realmente, efectivamente, en una u otra medida, aunque sólo sea relativamente o en ciertos aspectos, pero existen. El escrúpulo de Suárez se comprende si sólo se admite la existencia lisa y llana y la inexistencia total y absoluta; pero, afortunadamente, hay una infinidad —no totalmente ordenada, por otra parte— de grados de existencia. Todo lo que concibe Dios existe en la misma medida en que Él lo concibe, ni más ni menos. Sería quimérico y hasta absurdo que Dios concibiera algo y que ese algo fuera absolutamente irreal —absolutamente falso, pues.

Finalmente, veamos ahora la objeción que Suárez presenta en contra del argumento de Durando [(S:1), d.8, s.1, n.6]: la conformidad entre el conocimiento y la cosa que se llama 'verdadera' no consiste en una semejanza, sino solamente *in quadam repraesentatione intentionali, qua, scilicet, fit ut intellectus per actum uel iudicium ita percipiat rem sicut in se est. Atque ita haec conformitas est debita quaedam proportio et habitudo inter perceptionem intellectus et rem perceptam* ('en cierta representación intencional, a saber: aquella mediante la cual sucede que el intelecto percibe, con el acto o juicio la cosa tal como ella es en sí. Mas, de ese modo, esta conformidad es cierta proporción y habitud debida entre la percepción del intelecto y la cosa percibida').

Dejemos de lado el término 'intencional' que no aclara nada y sí embrolla todo. Lo que Suárez parece querer decir es que, por medio de nuestros actos cognoscitivos, percibimos (en un sentido amplio de 'percibir'; digamos: conocemos) las cosas como son en sí mismas; entonces, hay una conformidad entre el acto y la cosa así conocida. Vale decir que hay conformidad entre los procesos químicos y eléctricos que se desarrollan en nosotros, y gracias a los cuales conocemos, y la cosa conocida; o entre los procesos químicos gracias a los cuales una placa fotográfica es afectada por rayos luminosos y que permiten, al cabo de una serie de operaciones, ver —más o menos— la cosa como

es, por un lado, y esa misma cosa por el otro. El doctor Eximio tiene derecho a utilizar de un modo tan singular la palabra 'conformidad'; pero, con toda seguridad, no se piensa en ello normalmente cuando se habla de la verdad como adecuación entre la cosa y su representación mental. Se piensa en algún tipo de semejanza, como la semejanza entre un cuadro y un estado de cosas instantáneo, o la semejanza entre una cosa y su reflejo en el espejo. Si no fuera eso, no habría nada específicamente realista en la teoría correspondencial de la verdad. La admisión de una simple "habitud" o adecuación instrumental (como Suárez la concibe) entre el acto cognoscitivo y el objeto conocido gracias a ese acto es algo que cualquier idealista crítico puede admitir, pero ningún idealista crítico puede admitir la teoría correspondencial de la verdad comprendida en sentido fuerte.

Otro de los problemas planteados en la escolástica en torno a la verdad es qué relación haya entre la verdad transcendental o fundamental y la existencia, y, en particular, el de saber si la verdad añade algo a la existencia o no. Los escolásticos entienden normalmente por *verdad transcendental* la inteligibilidad de la cosa. Ahora bien, Santo Tomás de Aquino dice (I, q.16, a.3) que cada cosa posee tanta inteligibilidad como ser. Si se adopta un punto de vista extensionalista (o sea: un punto de vista que diga que dos hechos idénticamente reales son un solo y mismo hecho), entonces se deberá identificar la inteligibilidad y el ser, y, por tanto, el ser o existencia y la verdad transcendental. Suárez (d.8, s.7, n.7) se encuentra muy cerca de una reducción completa, ya que dice:

Tum etiam quia nulla res intelligitur esse vera per modum superadditum, sed per suam entitatem, quam si habeat, etiamsi omnem alium modum separes, intelliges manere veram rem vel in ratione entis vel in ratione talis entis, quale aptum est tali entitate constitui.

Además, porque nadie entiende que una cosa se diga verdadera en virtud de un modo que se le añada, sino en virtud de su entidad: y si tiene entidad, aun cuando de ella se separe cualquier otro modo, se comprenderá que sigue siendo una cosa verdadera, ya se la considere como ente en general, ya como un ente particular, tal cual es apto para constituirse en una determinada entidad.

Hay, empero, una cierta ambigüedad al final de la cita de Suárez que acabamos de reproducir. Porque al decir que la cosa sigue siendo verdadera o en razón de ente o en razón de *tal ente*, por la cual le es dado constituirse como tal entidad, al decir eso enuncia un segundo miembro conyuntivo de dudoso significado. Porque, ¿cuál es la razón de (ser) *tal* ente? O bien alude Suárez a *la existencia propia de la cosa*,

diversa del existir a secas (salvo cuando la cosa es la existencia misma, e. d., Dios); o bien alude ya sea a la esencia, o talidad, ya sea a la quididad de la cosa. La terminología que usa no es de lo más precisa y, por añadidura, Suárez —como es sabido— rechaza la distinción real entre quididad y existencia (y también entre quididad y talidad, desde luego), y de ahí lo confuso de su modo de expresarse respecto al problema que nos ocupa.

Para despejar esa confusión cabe señalar que la verdad objetiva u óntica de la cosa no puede consistir ni en su quididad ni en su talidad, si por 'quididad de una cosa' entendemos el conjunto de sus propiedades, y si por 'talidad o esencia de una cosa' entendemos alguna de las propiedades que posee la cosa y que no comparte con ningún otro ente finito (salvo en medida infinitesimal). La verdad de la cosa no puede ser su quididad, porque la quididad ni siquiera es una propiedad que posea, normalmente, la cosa —salvo en medida infinitesimal— a menos que la cosa en cuestión sea miembro de sí misma (o sea, se ejemplifique a sí misma); mas, en ese caso, ni la quididad suya ni su poseer la quididad es el ser verdadera la cosa, porque el ser verdadera la cosa es algo más radicalmente propio de la cosa, algo que se vincula a la cosa más acá de la quididad de la misma —mas no por ello ni muchísimo menos, independientemente de su quididad, independientemente de cuáles sean las otras propiedades de la cosa—. Tampoco puede consistir el ser verdadera la cosa en su talidad que es, sí, una propiedad muy propia de la cosa, pero que, de manera general, no es la cosa misma, sino algo diverso de la cosa. Mas el ser verdadera la cosa es lo más radical de la cosa, y eso sólo puede ser su existir, o sea: ella misma.

Más adelante (d. 8, s.7, n.24), Suárez reconoce que la verdad transcendental es una denominación que se desprende de la relación entre la cosa y el intelecto. No obstante, esto no quiere decir que designe una relación entre la cosa y el intelecto, designa el ser de la cosa, nada más:

Ut ergo hoc declarem, dico primo veritatem transcendentalem intrinsece dicere entitatem realem ipsius rei quae vera denominatur, et praeter illam nihil ei intrinsecum, neque absolutum, neque relativum, neque ex natura rei, nec sola ratione distinctum addere.

Así pues, para explicar esto afirmo, en primer lugar, que la verdad transcendental expresa intrínsecamente la entidad real de la cosa que se denomina verdadera, sin añadir a esa entidad nada intrínseco, ni absoluto ni relativo, que se distinga de ella con distinción real o de razón.

Un poco más lejos, Suárez admite, sin embargo, que la verdad "connota" el conocimiento o el concepto del intelecto. La *connota-*

ción es una noción escolástica que designa una (presunta) relación de razón, e. e., una mera "habitud" o relación no real (o tal que puede que no sea real) entre el ente designado por una expresión y otro u otros que, por la vía de esa habitud o relación de razón que la mente produce —aunque acaso con algún "fundamento en la cosa"—, vienen, indirectamente, y en algún sentido, co-denominados por la expresión en cuestión. (Se conocen los avatares de la noción de connotación en el pensamiento posterior —p. ej., en J. S. Mill— y la nueva utilización del término "connotación" por algunos semiólogos contemporáneos, ya sin hablar del uso relajado de la palabra en un hablar menos riguroso sobre problemas de significación. El parentesco entre el uso escolástico y esos otros usos es real, pero eso no quiere decir que el parecido entre ellos sea considerable.)

Esa noción escolástica de la connotación no ofrece demasiado interés, como no lo ofrecen tampoco las otras nociones que, abriendo una brecha entre la realidad y el conocimiento, inventan entes de razón, distinciones de razón, relaciones de razón, todo lo cual, por mucho *fundamentum in re* que puedan tener, es imaginado como algo producido por la mente y a lo que, propiamente, nada corresponde en la realidad —e. e., como algo que no refleja la realidad, aunque tal vez sí responda a la realidad en algún sentido tortuoso e indirecto—. Sea de ello lo que fuere, lo esencial sigue siendo que, para Suárez, la verdad transcendental es, lisa y llanamente, la entidad de la cosa, ni más ni menos (a lo menos, si se cercenan los consabidos "en-cuantos"). Pero, desgraciadamente, para Suárez no se trata aquí de la verdad propiamente dicha o formal, sino sólo de la verdad fundamental (que sería más exacto llamar 'fundamento de la verdad').

Otro problema que deben afrontar los autores escolásticos consiste, sin embargo, en determinar si el correlato de cada pensamiento verdadero es una cosa que posee verdad transcendental o fundamental. Pero aquí se ven frenados por su no-reconocimiento de la existencia de hechos o estados de cosas. Suárez se plantea el problema. He aquí lo que responde (d.8, s.8, n.10):

non solum enim dicimus esse verum iudicium quo credimus Deum esse trinum et unum, et similiter veram esse propositionem qua id affirmamus, sed etiam hoc ipsum, Deum esse trinum et unum, verum esse; quam veritatem solum habet illa res prout est obiective in intellectu, id est, quatenus complexe cognoscitur et vere ac sicut est iudicatur; et de huiusmodi vero seu de-

no sólo decimos que sea verdadero el juicio por el que creemos que Dios es uno y trino, y similarmente que es verdadera la proposición por la que lo afirmamos, sino que también es verdadero esto mismo, a saber: que Dios es uno y trino; dicha cosa sólo tiene esta verdad en cuanto está objetivamente en el intelecto, e. e., en cuanto es conocida complejamente y es juzgada verdaderamen-

nominatione veri dixit etiam Aristoteles non esse in re sed in intellectu. Unde haec denominatio veri etiam non entibus convenit; sic enim verum esse dicimus et chymaeram esse ens dictum et hominem non esse equum.

te y tal y como es; y de semejante verdad o denominación de verdadero afirmó también Aristóteles que no se encuentra en la cosa sino en el entendimiento. De ahí que tal denominación de verdadero convenga asimismo a los no-entes, pues en este sentido decimos que es verdad que la quimera es un ente ficticio y que un hombre no es un caballo.

La doctrina que se desprende de este texto parece ésta: no sólo el juicio por el que se asevera una oración "p" es verdadero; no sólo la oración verdadera es verdadera; lo que se afirma es también verdadero. Ahora bien, lo que una oración significa, lo que es afirmado por medio del juicio es —como lo dice la escolástica del siglo XIV— un *complexe significabile* (algo complejamente significable); algo que —dice Suárez— *complexe cognoscitur* (es conocido complejamente); pero esos significados complejos no existen en la realidad. Así, la verdad que podríamos llamar proposicional, la verdad *primaeua significatione* (en la significación primaria), como dice Suárez, no pertenece a lo real: es una propiedad del correlato, intramental, del acto cognoscitivo (correlato que es un mero ente de razón). Por otro lado —dice Suárez—, hay un acto cognoscitivo de la quimera, puesto que aseveramos la frase verdadera 'la quimera no existe', cosa que no podríamos hacer si nos faltara el concepto de quimera; ahora bien, un concepto es un conocimiento. Luego el correlato de ese concepto es verdadero, pese a ser del todo irreal.

Lo que hay de malo en esa doctrina es que estropea la identidad afirmada más arriba por Suárez entre la entidad de la cosa y la verdad transcendental; las diferencias entre los grados de verdad de las cosas que, según lo había reconocido Suárez, equivalen a las diferencias entre sus grados respectivos de realidad parecen desaparecer ahora.

Esas dificultades pueden resolverse si se acepta la existencia de hechos o estados de cosas; no sólo es algo Oscar Arnulfo Romero, sino que también es algo el hecho de que Oscar Arnulfo Romero fue asesinado por esbirros de la reacción. La diferencia categorial puede, y debe, ser suprimida si se acepta la idea ontofántica de que cada cosa es un estado de cosas, a saber, el hecho de que la cosa existe (e. d., el hecho de que existe el hecho de que la cosa existe, y así sucesivamente).

En lo que respecta a las quimeras y otros entes irreales, se les puede conceder *también* —en el marco de una teoría dialéctica, contradictorial—, un grado de existencia más o menos reducido, según los casos,

y así restaurar la identidad del grado de existencia con el grado de verdad de una cosa cualquiera.

Hemos visto más arriba que la no aceptación de la existencia de estados de cosas o hechos entraña dificultades insuperables para reconocer plenamente la ecuación existencia = verdad. Esto se ve todavía más claro en el cartesianismo. Descartes rechaza lisa y llanamente esta ecuación. Ese rechazo se compagina, por otra parte, con el esencialismo que consiste en admitir una esfera de pura verdad y de puro ser así, aunque ninguno de los grandes pensadores esencialistas vaya hasta el final en tal dirección; por el contrario, todos tratan de enraizar en algo real esa esfera del puro ser-así: Leibniz, p. ej., defiende expresamente una versión de la prueba agustiniana de la existencia de lo absolutamente real por las verdades eternas; tal prueba aparecerá bajo una nueva y célebre forma en el *Beweisgrund* de Kant, si bien se encuentra, allí, radicalmente viciada a causa del esencialismo en el que se enmarca la postulación de las premisas.

Esta desexistencialización de la verdad es patente sobre todo en Descartes. Dice, p. ej., en los *Principios de la Filosofía* (I, 49; AT IX, II, 46 —la traducción es del autor de este libro—):

> ... de ningún modo creemos que esta proposición sea una cosa que exista, ni tampoco la propiedad de algo, sino que la tomamos como una cierta verdad eterna que se asienta en nuestro pensamiento y a la que se nombra una noción común o una máxima (...) son tan sólo verdades, no cosas que se hallen fuera de nuestro pensamiento.

El voluntarismo y el contingentismo metafísicos de Descartes (que desmienten, creemos nosotros, su caracterización corriente como apóstol del racionalismo) se alía muy bien con esa negación de la realidad de los estados de cosas; pues si las verdades fueran estados de cosas reales, entonces, puesto que Descartes rechaza la idea de que haya verdades eternas, en sentido estricto, independientes de la voluntad divina, sería preciso que hubieran sido creadas como cosas del mundo creado, por medio de una donación de ser o de existencia, la cual, sin embargo, no dejaría de plantear problemas.

La carta de Descartes a Mersenne del 27 de mayo de 1630 (AT, I, 151-2) había abordado ya esos espinosos problemas. Descartes había respondido a las preguntas de Mersenne identificando las esencias y las verdades (eternas). Dios es el autor de esas esencias, al igual que produce las existencias. Pero para producir los existentes, Dios necesita un acto creador, propiamente dicho, mientras que produce *(dispo-*

suit & fecit) las verdades o esencias *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit & intellixit* (por el mero hecho de haberlas querido y entendido desde toda la eternidad). En este escrito de juventud, Descartes parecía concebir de manera todavía un poco demasiado fuerte —en comparación con su posición posterior— la positividad no existencial de las verdades o esencias; y como no podían identificarse, según él, con la esencia divina, tenían, forzosamente, que haber sido creadas por Dios con algún tipo de creación *ad extra.* Y se seguirían dificultades teológicas bien conocidas desde la condena de las tesis de Escoto Eriúgena. La mejor solución fue, pues, la de negar a las verdades o esencias, pura y simplemente, toda positividad, todo ser-ahí, así fuera existencialmente neutro (si es que una expresión semejante puede tener aunque sólo sea una apariencia de inteligibilidad, cosa que nosotros negamos). No obstante, ese rechazo siguió planteando dificultades insuperables en la economía del pensamiento cartesiano, ya que el autor del *Discurso del Método* seguía necesitando postular una objetividad (no en sentido escolástico-cartesiano) eterna del ámbito del ser-así, objetividad producida, sin embargo, libre y arbitrariamente por Dios. (Lo que parece postular Descartes es una "objetividad" en el sentido de una *vigencia* carente de positividad entitativa. Las verdades son decretos de Dios, no entes.)

Desafortunadamente, Spinoza siguió, en este punto, los pasos de Descartes, lo que produjo los mayores desgarramientos internos en su pensamiento, ya que —como vamos a ver en seguida, y contrariamente a Descartes— Spinoza identifica cada idea con una afirmación y hasta dice expresamente que las ideas poseen una realidad o existencia (cf., p. ej., *De Intellectus Emmendatione,* (27); (S: 2), vol. 1, pp. 190-1, donde Spinoza afirma de 'la verdad misma, o las esencias objetivas de las cosas, o sus ideas' que 'todos esos términos tienen la misma significación'; ahora bien, las ideas son, nos dice repetidamente Spinoza, cosas perfectamente reales).

Es, pues, de lamentar que Spinoza haya incurrido en el error cartesiano de desexistencializar y hasta desentitativizar lo verdadero, tanto más cuanto que una fibra, que hubiera podido ser predominante, del pensamiento spinoziano iba en sentido justamente opuesto. En efecto, para Spinoza cada idea es una afirmación implícita. Así, p. ej., en la *Etica* (II, Escolio de la Prop. 49):

... *hoc praejudicio preoccupati, non vident, ideam, quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere*	... preocupados con este prejuicio no ven que la idea, en cuanto es idea, engloba una afirmación o negación

Y la proposición 49 —cuyo Escolio contiene la citada oración— dice expresamente (Eth. II, Prop. 49):

In Mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio, praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit	En la mente no se da volición alguna, ya sea afirmación o negación, salvo aquella a la que engloba la idea, en cuanto es idea.

(Para Spinoza, al igual que para Descartes, la afirmación es un acto de voluntad; pero, a diferencia de Descartes, para Spinoza: 1.º, todo acto de voluntad es una afirmación o negación; 2.º, esa voluntad es coextensiva con relación al entendimiento y no es libre).

Spinoza sostiene, pues, que la afirmación de una propiedad de una cosa engloba necesariamente la idea de la cosa y es necesariamente englobada por ella. La noción de englobamiento, que, sin embargo, juega un papel tan importante en la ética, es muy oscura. No obstante, se puede afirmar que esta noción se enlaza estrechamente con la de implicación de la lógica contemporánea. Un englobamiento necesario mutuo, en un pensamiento extensionalista como el de Spinoza (extensionalismo ciertamente matizado, pero real), parece entrañar, si no una identidad estricta, al menos algún tipo de cuasi-equivalencia. Para Spinoza la afirmación pertenece a la esencia de la idea (pero, consecuentemente y por la misma razón, la idea pertenece a la esencia de la afirmación). Para Spinoza, afirmar una propiedad de un objeto (al menos cuando se trata de un objeto del que el alma posee una idea adecuada) no es más que afirmar el objeto mismo —con una diferencia aspectual a lo sumo—. Guéroult lo ha captado perspicazmente y lo ha expuesto claramente en (G:3), p. 502:

> ... si pertenece a la esencia de la idea del triángulo la afirmación de que la suma de los ángulos del triángulo es igual a dos rectos, es que le pertenece la afirmación del triángulo mismo, pues la afirmación de la propiedad del triángulo se deriva de la afirmación del triángulo, como la propiedad del triángulo se deriva de la esencia del triángulo. Hay, pues, ahí una única afirmación del objeto concebido: la afirmación del triángulo considerada bajo dos aspectos diferentes.

No podemos estudiar aquí, desgraciadamente, la doctrina spinozista de la identidad y la cuestión de la distinción aspectual. Notemos, en lo que respecta al problema que nos ocupa, que, a diferencia de lo que parece una interpretación natural y directa del texto spinoziano, nuestro propio enfoque no postula en absoluto la identidad estricta de la idea de una cosa con la afirmación de cualquier verdad concerniente a la cosa (o —para decirlo sin pasar por el intermedio de esas nociones

psicológicas— no postula la identidad estricta de una cosa con el hecho de que posea tal o cual propiedad), sino sólo la identidad entre (la idea de) la cosa y (la afirmación d)el hecho de que la cosa existe.

Pero, si la idea verdadera y las afirmaciones verdaderas acerca del objeto de esa idea se identifican, o al menos están ligadas por un fuerte entrañamiento mutuo, no ocurre lo mismo, según Spinoza, con la idea falsa y las afirmaciones que se desprenden de ella, pues, al ser la falsedad un no-ser, es nada, y de la nada no se deriva nada. Las ideas falsas no implican, según Spinoza, ninguna afirmación. Tal enfoque es, desde luego, un desafío para cualquier intento de poner orden en nuestro modo de razonar y de dilucidar las verdades ontológicas que lo sustenten, toda vez que destruye los razonamientos por reducción al absurdo, que el propio Spinoza utiliza.

La diferencia esencial entre, por un lado, la cuasi-equivalencia spinozista entre la idea y la afirmación verdadera y, por otro lado, nuestra propia concepción sobre la identidad entre lo mentado por un nombre y lo mentado por el enunciado resultante de añadir a ese nombre el verbo 'existe' (e. d., entre una cosa cualquiera y el hecho de que ella existe) es que, para Spinoza, esa cuasi-equivalencia es algo puramente interno del alma o del pensamiento, pues, si el objeto extracogitativo existe en tanto que modo de un atributo divino diferente del Pensamiento, por el contrario nada corresponde, fuera del pensamiento, a una afirmación en cuanto tal (nada, en su ontología, prefigura los hechos o estados de cosas —también llamados por algunos 'proposiciones'—). Esto es grave, por otra parte, para la coherencia de su concepción global, puesto que por ahí se ve amenazada la identidad entre el orden y la conexión de las ideas y el orden y la conexión de las cosas. Mas es, justamente, por ahí por donde se introduce en la filosofía de Spinoza la desentitativización cartesiana de la verdad. Para Spinoza, como para Descartes, las verdades no son entes. Mas las verdades son los correlatos de las afirmaciones, las cuales son o idénticas o, al menos, cuasiequivalentes a ideas, siendo, en cambio, los correlatos de las ideas entes reales.

Una consecuencia de nuestra propia identificación de cada cosa con el hecho de que ella existe es que basta con nombrar una cosa para enunciar su existencia. Ahora bien, este punto de vista no puede por menos de enfrentarse con una objeción ya esgrimida contra Spinoza y arrostrada por éste (cf. el Escolio de la Prop. 49 del Libro II de la *Etica).* Se nos dice que la mente puede suspender su asentimiento, mientras que no puede sustraerse a una idea que se le presenta. Spino-

za responde que decir que alguien suspende su juicio es decir que no percibe la cosa adecuadamente:

... respondeo negando, nos liberam habere potestatem judicium suspendedi. Nam, cum dicimus, aliquem judicium suspendere, nihil aliud dicimus, quam quod videt, se rem non adaequate percipere.	... respondo negando que tengamos la potestad de suspender el juicio. Pues, al decir que alguien suspende el juicio, no queremos decir sino que ve que no percibe la cosa adecuadamente.

Pero esta respuesta no es lo bastante convincente. Pues, de serlo, cuando uno dice de sí mismo que suspende su juicio, estaría diciendo que ve que no percibe la cosa adecuadamente. Pero, si alguien suspende su juicio sobre la existencia de seres humanos en alguna de las galaxias exteriores a la nuestra, ¿es seguro que no sólo no percibe adecuadamente hombres existentes en otra galaxia, sino que además percibe que no percibe adecuadamente hombres existentes en otra galaxia? Esto es discutible.

Por nuestra parte, diremos que una persona asiente a una idea (e. e., a una cosa) en la misma medida en que recibe la cosa en su mente, e. e., en la misma medida en que la cosa le está mentalmente presente. Mientras más presente está una cosa en la mente, más asiente la mente a esa cosa, pues asentir no es sino sentirse afectado por la cosa, recibir mentalmente a la cosa misma. Si alguien dice que suspende su juicio sobre un estado de cosas, dice simplemente que ese estado de cosas sólo le está presente mentalmente en medida muy débil. Pero, se nos replicará, se puede tener una idea muy clara (muy adecuada) de un hombre existente en otra galaxia, sin afirmar que existe. Sí, la idea puede ser clara, pero su grado de presencia en la mente no puede de ningún modo ser muy elevado, a menos, precisamente, que le dé asentimiento. La diferencia entre las ideas a las cuales asentimos y aquellas a las que no asentimos es, pues, una diferencia, no entre ideas que percibimos claramente (o adecuadamente) y aquellas que percibimos oscuramente (o inadecuadamente), sino entre ideas muy presentes en nuestra mente e ideas poco presentes en nuestra mente. Y de ahí que el asentimiento comporte una infinidad de grados.

Así pues, el asentimiento no es un acto en el que la mente tenga la iniciativa: es algo que experimenta, que sufre, algo en lo cual toda la actividad corresponde únicamente al objeto. En este punto concreto es en lo que estamos más alejados de la concepción spinozista de la Etica, estando, por el contrario, plenamente de acuerdo con la del *Tractatus Breuis*. Para el joven Spinoza, y para nosotros, el intelecto es puramente pasivo ante el objeto, el cual ejerce *en* el sujeto el acto

de afirmarse (e. d., de entrar en una medida suficiente). En el *Tractatus Breuis*, II, cap. 16 (5) [(S:2), vol. I, p. 125], Spinoza dice expresamente:

> Pues hemos dicho que el conocer es una pura pasión, es decir, una percepción en el alma de la esencia y de la existencia de las cosas; de suerte que no somos nosotros quienes afirmamos algo de una cosa, sino que es ella misma quien afirma o niega en nosotros algo de sí misma.

Y un poco más lejos, Spinoza había dicho [II, cap. 15 (4); (S:2) vol. I, p. 121]:

> Para concebir mejor esto hay que observar que el conocer (aunque la palabra tenga otro sonido) es un puro padecer, es decir, que nuestra alma se ve modificada de suerte que reciba en ella otros modos de pensar que no tenía antes. Si, pues, alguien recibe un modo de pensar luego de una acción ejercida sobre él por el objeto en su totalidad, está claro que tiene un sentimiento de la fuerza y de la naturaleza de ese objeto muy distinto del que tendrá otra persona que sea movida a afirmar o negar por una acción más liviana...

El joven Spinoza quería explicar mediante esa diversidad la diferencia entre el estado anímico del que está en lo cierto y el de quien está en el error. La explicación spinozista del error no es correcta. Pero, por el contrario, la diversidad indicada por Spinoza entre grados de afectación del sujeto por el objeto (grados de intensidad con los cuales el objeto se presenta al sujeto, haciendo irrupción en su mente) explica perfectamente la diferencia entre aseverar y no aseverar. Es más: esta diferencia —que es también de grado— se reduce, sin residuo, a la diferencia de grados de presencia del objeto en la mente del sujeto.

Las consideraciones que preceden acerca de la filosofía de Spinoza nos han permitido ver con claridad los siguientes puntos.

En primer lugar, de haber sido consecuente con dos de sus tesis (la de la identidad o, a lo menos, cuasiequivalencia de la afirmación y la idea; y la de la identidad entre el orden y la conexión de las ideas y el orden y la conexión de las cosas), Spinoza hubiera concluido que hay entes que son los correlatos, en otro atributo, de la afirmación, y que cada uno de esos entes se halla ligado a aquel ente sobre el que verse la afirmación en cuestión por un nexo de identidad o, al menos, de cuasiequivalencia (envolvimiento o englobamiento mutuos). Si, además, la idea está aún más estrechamente ligada a la afirmación de la *existencia* de su objeto que a cualquier otra afirmación (cosa que Spinoza no dice, pero que no es gratuito suponer —si bien su inserción

en el pensamiento de Spinoza choca con dificultades—), entonces cada ente está así de estrechamente ligado con el hecho de que él existe.

En segundo lugar, es defendible un punto de vista común a Spinoza y a la ontología dialéctica defendida en este libro, a saber: que pensar un ente es afirmarlo —lo que viene a anular la diferencia entre un acto de concebir y un acto enunciativo o judicativo—, sin que sea menester inventarse un quimérico acto irreducible de aseveración. En nuestro propio enfoque dialéctico (y ontofántico, por más señas) esa identidad entre el concebir (o nombrar) y el asentir (o enunciar) se debe a que el objeto del concebir es también objeto de un juzgar. Lo concebido o mentado al decir 'La egolatría de Nabucodonosor' es un ente, a saber: el hecho de que Nabucodonosor es ególatra; mas ese mismo hecho es lo aseverado al afirmar 'Nabucodonosor es ególatra'. Cabría, entonces, inventarse, con respecto a ese mismo y único objeto, dos relaciones, la una de concebir y la otra de aseverar. Mas ¿para qué, cuando bastan los grados diversos de presencia de ese hecho a nuestra mente? Más concorde con una teoría consecuentemente realista del conocimiento es dejar la iniciativa al objeto, en vez de arrogarnos una presunta iniciativa en un dizque irreducible y espontáneamente subjetivo acto de asentimiento.

Lo principal estriba, en cualquier caso, en señalar los motivos que se dan (y que no se le escaparon del todo a Spinoza, así se le escapara, desgraciadamente, la consecuencia que de ellos cabe inferir) para identificar cada cosa con el hecho de que ella existe.

También Leibniz niega a los estados de cosas o hechos un lugar en su ontología y echa por la borda como inútil la verdad transcendental u ontológica, aceptando sólo la verdad cognoscitiva en sentido correspondencial (cf. *Nouveaux Essais*, IV, cap. V, §10). Y, sin embargo, semejante punto de vista no parece compatible con la objetividad necesaria de las verdades eternas, que Leibniz defiende frente a Descartes. En realidad, Leibniz, como cualquier filósofo que postule una objetividad de esencialidades en algún sentido independiente de, o anterior a, el ámbito de lo existente, fluctúa (tratando de guardar un equilibrio difícil, si no imposible) entre la subjetivización de esas esencialidades y su reducción, en definitiva, a un existente (dos salidas que borrarían el ámbito del puro ser-así que se pretendía salvaguardar).

La posición de Hegel respecto al problema que nos ocupa es sumamente original. Reconoce, de un lado, que es el concepto lo verdadero. La verdad tiene un sentido de verdad ontológica, en Hegel, similar al de la tradición agustiniana [en la cual la verdad de algo era su adecuación a la idea ejemplar divina respectiva, adecuación que consistía

en su propio grado de realidad; por lo demás, asoma una dificultad ahí si por 'idea ejemplar' se entiende algo diverso de la cosa misma, pues habría como un fracaso de Dios —cf. a este respecto (P:1), Sec. II, cap. IV, Ac. 2.º—; nuestra propia concepción de la verdad ontológica es que: 1.º, la idea ejemplar es *lo mismo* que la cosa, y 2.º, la conformidad o adecuación en cuestión —entre la cosa y sí misma— es el nexo bicondicional que ella guarda consigo misma, su autoentrañamiento, como lo hemos visto páginas más arriba, dentro de este mismo anejo].

Para Hegel cuanto más fuera de sí es algo, más falso es; lo verdadero es lo en y para sí. (Lo sólo *en sí*, o en-potencia, es verdadero, pero lo es sólo en-sí, es decir: es falsamente verdadero.) En tal sentido, sí responde al fondo del pensamiento de Hegel la afirmación de que la verdad es el todo.

Esa verdad es también realidad, puesto que, cuanto más se asciende —por los espirálicos meandros del retroceso alienante a través del fuera de sí— hacia el en-y-para-sí, más plena y cabal realidad se alcanza. La verdad absoluta es la filosofía, que es el pleno en-y-para-sí del espíritu, el cual es el pleno en-y-para-sí de la idea y, en última instancia, del ser, si bien éste, como tal, era tan sólo el más bajo peldaño de lo real.

Pero todo eso se ventila en el concepto, y la filosofía, el cabal en-y-para-sí, lo absolutamente verdadero en lo que se unifican, transcendiéndose, todas las contradicciones de lo real es el concepto en su plenitud.

En cambio, el enunciado es, para Hegel, falso, porque es sólo una cáscara acoplada a las exigencias unilateralizantes del entendimiento, del pensamiento que se aferra al rechazo de la contradicción. En el enunciado se engarzan o hasta identifican dos conceptos unilateralmente y con exclusión de la diferencia y separación entre ellos. Así, el enunciado miente y sólo así, indirectamente, se desmiente a sí mismo, revelando así la verdad de la contradicción que él aspira a ocultar. No es éste el lugar para entrar en la discusión de esa concepción hegeliana. El enfoque hegeliano del enunciado resulta insostenible justamente como resultado de las lógicas dialécticas formalizadas, que recogen el más sentido parecer de Hegel: que lo real es contradictorio en el sentido propio y literal de la palabra. Y, por eso, la dicotomía hegeliana de concepto y juicio (o sea: enunciado) se desmorona como tantas otras dicotomías artificiales. Pero queda en pie lo justo de la identificación hegeliana de verdad y realidad, lo justo de la afirmación de la verdad de los entes (de los "conceptos", según la visión hegeliana), y lo justo de la constatación hegeliana de realidades falsas, e. d., irreales, aque-

llas que son disconformes respecto de su propio "concepto", e. d., de sí mismas.

Por su parte, un gran filósofo contemporáneo, imbuido de pensamiento aristotélico y escolástico, Brentano, comprendió que, al lado de enunciados biterminales, hay enunciados uniterminales, e. d., constituidos por un solo constituyente inmediato, a saber, los enunciados existenciales. Afirmar que x existe es afirmar x [cf., p. ej., el prólogo de Oskar Kraus a (B:1), p. xi]. Los juicios biterminales son, en su terminología, sintéticos, mientras que los juicios uniterminales son téticos. La coincidencia con las ideas dialécticas defendidas en este y otros escritos del autor va más allá todavía, pues, para Brentano, decir 'S es P' equivale a decir 'SP es' al igual que, para nosotros, 'xz' puede ser leído, indiferentemente, o bien como 'x pertenece a z', o 'x participa de z', o 'x ejemplifica z', o como '(existe) la z-idad de x'. Por ello, Brentano concluye, con toda razón, que cada enunciado sintético es lógicamente equivalente a un enunciado tético. Todo conocimiento es, así, un conocimiento de existencia. Saber algo es saber que ese algo existe.

Sin embargo, Brentano no llegó a adoptar la concepción existencial de la verdad que proponemos en este libro, a pesar de que conocía muy bien toda la temática del *uerum transcendentale* (Brentano escribió un fragmento sobre el ser en el sentido de lo verdadero, pero ese fragmento es demasiado escueto y no formula ninguna doctrina claramente desarrollada). Conviene preguntarse por qué razón, a pesar de que había comprendido que la afirmación de un hecho es la afirmación de su existencia —y que la de una cosa es también idéntica a la afirmación del hecho de que la cosa existe—, no llegó a una concepción existencial de la verdad. Por el contrario, en su evolución posterior Brentano abandonó completamente toda teoría correspondencial de la verdad y adoptó como noción de verdad una concepción evidencial puramente inmanente, como vamos a ver en seguida.

Brentano creyó siempre que lo que es verdadero o falso es el juicio, no el contenido juzgado. Por consiguiente, la verdad no puede ser la existencia del objeto juzgado —ni siquiera del objeto inmanente intencional que, según los primeros escritos de Brentano, sería el correlato *intramental* u "objetivo" (en sentido escolástico-cartesiano) del objeto real, extramental o "formal"—. La verdad es una propiedad o pseudopropiedad (ya que, según él, la palabra 'verdad' sería sincategoremática) de un acto de conocimiento, a saber, el juicio. Por el contrario, la verdad en la que pensamos —según nuestro propio enfoque, tal como ha quedado perfilado en este libro— es una propiedad del contenido

enunciado, del objeto enunciado o pensado, que es el objeto real (puesto que rechazamos cualquier separación entre el objeto real y al contenido u objeto intencional intramental). Ver la verdad como perteneciente, no a lo que es enunciado o juzgado, sino al acto mental, constituía ya una barrera para el descubrimiento de la teoría existencial de la verdad. Pero la barrera no era absoluta: en realidad, el primer Brentano admitió algo que se parece mucho a nuestra propia teoría, a saber: que es verdadero cualquier juicio cuyo objeto existe. La correspondencia no se da entre el juicio y el objeto, sino entre el juicio y la existencia del objeto [cf. (B:1), pp. 23 y ss.].

Pero, en este punto, asoma otro obstáculo que impidió a Brentano adoptar la teoría existencial de la verdad. Sabemos que Brentano identifica la *afirmación* de la existencia de un objeto x con la simple afirmación de x. Pero no identifica en absoluto x y su existencia. ¿Por qué? Examinemos lo que puede querer decir 'afirmar x'. En el marco de una teoría dialéctica como la aquí propuesta (que el autor ha formalizado en varias teorías contradictoriales de conjuntos, expuestas en diversos trabajos, desde hace años) no surge dificultad alguna.

Pero en el marco de la teoría aristotélica (y —aunque no sin inconsecuencia— también platónica, como asimismo lockeana, y russelliana, y quineana, y geacheana...) del juicio cada juicio debe tener, como mínimo, dos constituyentes. (Excepciones a esa cuasi-unanimidad —precursores, pues, de nuestra teoría dialéctica— nos parecen ser Spinoza y también —pero de modo inconsecuente— Hume, Kant y Hegel.) Brentano rechaza la doctrina de los dos constituyentes; acepta juicios uniterminales. No obstante, lo que es aseverado en el juicio no puede —según él— ser una cosa, ya que una cosa no es aseverable; sólo un estado de cosas es aseverable. De ahí que, pese a haber superado el prejuicio de que cada juicio o enunciado se compone de al menos dos constituyentes, Brentano fuera incapaz de liberarse del error que es contraparte ontológica de dicho prejuicio, a saber: el de que habría necesariamente una diferencia, categorial, entre el correlato de un juicio y el correlato de un concepto (aquí asoma también otro prejuicio, el de la aseveración, que examinaremos en seguida). Se ve ahora claramente por qué la existencia de una cosa no puede ser la cosa misma, y eso a pesar de que, al afirmar la existencia de la cosa, no haríamos más que afirmar la cosa. La existencia de una cosa es el correlato de un juicio, es un estado de cosas; la cosa misma es el correlato de un concepto; no es un estado de cosas, no es ni verdadera ni falsa; no es aseverada ni aseverable, aunque la aseveremos. Dicho de otro modo, Brentano es llevado a una concepción implícita extremadamente hete-

rodoxa (y ciertamente errónea) sobre la relación entre una oración activa y una oración pasiva correspondiente: aunque sea verdad que (para poner un ejemplo) beber un vaso de sidra es lo mismo que beber un vaso de zumo fermentado de manzana, así y todo, que un vaso de sidra sea bebido por Heraclio será diferente de que un vaso de zumo fermentado de manzana sea bebido por Heraclio. Asimismo —y, por consiguiente—, que Heraclio beba un vaso de sidra no sería equivalente a que un vaso de sidra sea bebido por Heraclio. Todo eso parece inverosímil, pero hay que reconocer que, incluso actualmente, la lógica de las construcciones pasivas no se encuentra demasiado avanzada. (Mas cualquier lógica de las construcciones pasivas deberá seguir un camino muy apartado de la elucubración brentaniana. Brentano podría, con todo, calafatear su doctrina afirmando que cada juicio tético o uniterminal es diferente del único concepto que lo integra, de suerte que, hablando en rigor, lo aseverado con un juicio así no sería la cosa representada por el concepto en cuestión, sino tan sólo la existencia de la misma.)

Ahora bien, para que pudiera haber una correspondencia entre el juicio y la existencia del objeto sería preciso que hubiera algo que fuera, precisamente, *la existencia* del objeto (diferente, según lo dicho, del objeto mismo, si bien, en la existencia del objeto, la existencia a secas no sería un componente real, dado que, para Brentano, el término 'existencia' es sincategoremático o sinsemático). Así, Brentano adoptó una ontología de entes irreales o no-cosas (los *irrealia*) (que ejercerá una influencia en Husserl y —debidamente metamorfoseada y "desmetafisicada"— en Meinong). Entre ellos están los estados de cosas —existenciales o no.

Mas Brentano no se quedó ahí. Mientras que sus discípulos desarrollaban el tema de los objetos (Meinong) o entes (Husserl) irreales, Brentano llegó más tarde a la conclusión de que tan sólo existe lo real, de que sólo es un objeto lo que es real. De ese modo los estados de cosas que —por definición y en virtud de barreras categoriales que Brentano nunca se atrevió a desenclavar— no pueden ser cosas (e. e., no pueden ser reales) deberían ser echados por la borda. Todo tipo de correspondencia es así abandonado. La verdad de un juicio será, pues, para el último Brentano, una pseudo-cualidad de cualquier juicio tal que el juicio que lo contradice no puede ser evidente.

Cualesquiera que fueran las intenciones de Brentano, por quisquilloso que fuera en no considerar a la evidencia como un sentimiento o vivencia subjetiva, el caso es que semejante concepción de la verdad desemboca en un subjetivismo radical. La verdad sería una pseudo-

cualidad del juicio; no es ni una propiedad del objeto ni una relación entre el juicio o el conocimiento y lo real.

Nos falta por examinar otro motivo más que impidió a Brentano, durante su primera etapa, subir un escalón y captar la identidad entre verdad y existencia. Ese motivo fue su adhesión a la concepción corriente, según la cual la aseveración es un acto irreducible de la mente. Brentano creyó incluso que la existencia —redescubierta por él, después de Hume y Kant— de juicios uniterminales probaba que el juicio o la aseveración es un acto irreducible, ya que, de otro modo, el juicio se confundiría con el concepto. (Brentano denunciaba la teoría —defendida a menudo por muchos conceptualistas y nominalistas, pero no sólo por ellos— según la cual un juicio es una combinación de conceptos; para esa teoría no habría tampoco ninguna confusión del juicio y del concepto, aun cuando no hubiera nada que fuera un acto irreducible de aseveración —dicho de otro modo: aunque un mismo contenido no pudiera estar en la mente de dos modos, aseverado y no aseverado—; la diversidad entre el juicio y el concepto consistiría en que el concepto es simple y el juicio compuesto.) Ahora bien, esa confusión del concepto y del juicio, piensa Brentano, entrañaría un resultado paradójico: uno se equivocaría por el mero hecho de tener una representación de algo que no existe. Pero eso no puede ser, afirma, ya que sólo son verdaderos o falsos los actos en los que se acepta o rechaza algo. Puedo tener la representación de una rana alada: mientras no digo que hay ranas aladas, nadie puede decir que estoy en un error. (Brentano, al enunciar tales distingos y apuntalarlos con tales consideraciones, sigue las huellas de Aristóteles, quien —justamente para oponerse a las conclusiones dialécticas, contradictoriales, del *Parménides* y el *Sofista* de Platón, según las cuales el no-ser es, *y* también *no* es— argüía que la mera representación de algo inexistente, como el tragélafo o capriciervo, no es una falsedad, de suerte que habría que deslindar los destinos de lo verdadero-o-falso —de lo aseverable o negable—, si bien eso sería "extraexistente", por un lado; y, por otro lado, de lo existente o inexistente, que es o una sustancia o un accidente.)

De nuevo vemos en ese argumento la orientación (e incluso la obsesión) hacia lo subjetivo y lo egótico. Hay que replicar a lo que Brentano dice que lo que es verdadero o falso es, no mi acto, ni yo, sino la representación misma (o si —como lo piensa el autor— la representación coincide con la cosa, entonces la cosa misma). ¿Por qué no decir que alguien está en un error, o se equivoca, cuando piensa en una rana alada? Se puede tener un escrúpulo para admitir esto, porque entonces uno se equivocaría inevitablemente, ya que, aun sin dar su

asentimiento, tiene uno representaciones de objetos inexistentes. Pero equivocarse, o estar en el error, no tiene nada de deshonroso si el objeto del error existe (es verdadero) en la misma medida al menos en que se cree que existe (puesto que una cosa falsa, e. d., inexistente, puede ser *también* verdadera, e. e., existente o real). Por otra parte, lo que, según Brentano —y según J. S. Mill, Frege, Husserl y Geach, entre otros—, es una forma irreduciblemente propia de presencia en la mente de un contenido judicativo o proposicional, a saber, la aseveración, no es —desde el punto de vista de la teoría dialéctica que el autor de este libro ha propuesto en varios escritos— otra cosa que un *grado* más alto de presencia en la mente de ese estado de cosas. El "concepto" de Ceres es estrictamente idéntico al hecho de que Ceres existe y es tanto el contenido enunciativo de la oración "Ceres existe" como el contenido "conceptual" del término 'Ceres'. Cuando doy mi asentimiento a ese contenido enunciativo no hago más que pensar en Ceres con mayor intensidad (con un grado de pensamiento más elevado) que cuando pienso simplemente en Ceres sin darle lo que se suele denominar 'asentimiento'. El asentimiento no es más que eso: un grado más elevado (o más intenso) de pensar al (o en el) objeto. La diferencia entre "concepto" y "juicio" es, en la medida en que existe, una mera diferencia de grado.

Figurándose, pues, erróneamente que el juicio es un acto irreducible de asentimiento y que sólo él es verdadero o falso, Brentano se encontraba preparado para conferir a la verdad judicativa un estatuto meramente subjetivo, sin ningún contenido real u objetivo. En efecto: si el acto judicativo o de asentimiento, y sólo él, es el sujeto o el portador de la verdad o falsedad, entonces lo que es verdadero o falso no será ni la cosa aseverada ni siquiera la representación prejudicativa de la cosa. Pero hay algo más grave: el juicio no será verdadero o falso en virtud de alguna propiedad poseída por su objeto o por su correlato objetivo (pues, no lo olvidemos, Brentano admitía en la primera etapa la existencia, aunque irreal, de correlatos de juicios, que no serían sin embargo los objetos de los juicios), ni en virtud de alguna relación entre la mente que piensa y su objeto. Ya que si el juicio fuera verdadero en virtud de las propiedades del objeto, o en virtud de la relación entre lo real y la mente, no sólo el acto judicativo, sino también el acto pre-judicativo de simple representación sin asentimiento podría ser verdadero o falso, lo cual no es así para Brentano. La concepción desobjetivizada y, en última instancia, inmanentista de la verdad que defendió Brentano al final de su vida parece así una consecuencia de la tesis según la cual hay actos de aseveración irreducibles que serían los

sujetos o portadores de la verdad o falsedad. Nótese que esas consecuencias inmanentistas pueden ser evitadas incluso si se admite la irreductibilidad del acto judicativo, con tal de que no se pretenda hacer de ese acto un portador de la verdad: pero, entonces, uno de los motivos que, inicialmente, daban un aire de plausibilidad a la doctrina de los actos irreducibles de aseveración deja de existir. En efecto: se pretendía que una mente que, sin asentir, concibe el vuelo de una rana estuviera exenta de error o falsedad (e. e., que no hubiera falsedad en ella). Pero si se admite que el contenido proposicional juzgable es, él mismo, verdadero o falso, aun sin asentimiento, entonces sí habría falsedad, error, en la mente que concibe dicho vuelo.

Abandonado ya ese vistazo a la trayectoria de Brentano, podemos constatar que, recientemente, la identidad del ser y de la verdad ha sido combatida por Andrew J. Reck [cf. (R:1) p. 536). El argumento presentado por Reck es éste:

Truth and falsity are not in things, but in thought, and in thought to the extent that thought reveals or conceals things. Being is primary; it determines truth. No judgement is true unless the combination or separation of the concepts it affirms or denies reveals what it is.

La verdad y la falsedad no están en las cosas, sino en el pensamiento, y en el pensamiento hasta donde éste revela u oculta a las cosas. El ser es primario, y determina la verdad. Ningún juicio es verdadero a menos que la combinación o separación de los conceptos que él afirma o niega revele lo que es.

Vale la pena responder a este argumento que sintetiza un gran número de errores corrientes sobre la verdad.

En primer lugar, es falso que cada enunciado (o "juicio") afirme o niegue una combinación o separación de conceptos. Hay enunciados uniterminales. Hay enunciados que resultan de enunciados atómicos mediante la colocación de functores y/o cuantificadores. Ni unos ni otros resultan de una combinación o separación de conceptos (si es que los enunciados atómicos biterminales pueden ser descritos adecuadamente como resultantes de una combinación o separación de conceptos). Por consiguiente, reducir la distinción de lo verdadero y de lo falso a una diversidad de relaciones con lo real entre dos tipos de resultados de diferentes operaciones de combinación y separación de conceptos es una manera tosca de representarse la estructura de los enunciados, las relaciones entre los enunciados y lo real y la naturaleza de las operaciones mentales que entran en juego en la comunicación y la aseveración.

En segundo lugar, es lisa y llanamente una petición de principio decir que la verdad y la falsedad no se encuentran en las cosas, sino

sólo en el pensamiento. Eso es justamente lo que hace falta *probar* y no presuponer gratuitamente para refutar la ecuación que defendemos.

En tercer lugar, decir que el ser es primario frente a la verdad es, de nuevo, una manera de decir que el ser no es la verdad sino algo más fundamental. Eso es lo que el adversario de la ecuación debe probar, y no darlo por sentado como algo que cae por su propio peso.

Pero lo que les ocurre a quienes, como Reck, rechazan la ecuación es, tal vez, que les resulta increíble (e. e., les repugna la idea de) que la verdad se reduzca al ser, que todas las cuestiones de verdad sean, en definitiva, cuestiones de mera existencia: el criterio de verdad, un criterio de existencia; una "proposición" (e. e., una situación, un hecho o estado de cosas) verdadera, una "proposición" existente. (Nótese bien que, en el uso contemporáneo predominante de la palabra 'proposición', se entiende por tal un contenido objetivo que sería expresado o designado por la oración, siendo ésta, en cambio, una entidad lingüística.) Y esa repugnancia se explica por dos razones: 1.ª) La confusión de la verdad *sentencial*, que es una propiedad de expresiones, con la verdad proposicional (o, mejor dicho, factual, objetiva), que es la básica [la verdad sentencial es derivada y secundaria, y hasta cabe considerar como traslaticio a ese uso *sentencial* de la palabra 'verdad' aplicado a enunciados (e. d., oraciones) —para decir de cada oración que es (*sentencialmente*) verdadera en aquella medida en que, habiendo algún hecho por ella designado, ese hecho existe—; la verdad factual u objetiva es una propiedad de las cosas en general]. 2.ª) El prejuicio que se aferra a distingos categoriales injustificados, como el distingo entre las cosas o individuos y las "proposiciones", hechos o estados de cosas. Una vez puesto de manifiesto el carácter erróneo de esa confusión y de este distingo, desaparecen los obstáculos a la ecuación.

Como colofón a este anejo, son precisas dos puntualizaciones. La primera es que sería conveniente, para afianzar nuestra discusión de la trayectoria de Brentano, debatir los argumentos que se han esgrimido a favor o en contra de la existencia de actos irreducibles de asentimiento. J. S. Mill y G. Frege formularon los argumentos más atractivos a favor de la existencia de semejante acto. En otros escritos ya ha refutado el autor, pormenorizadamente, tales argumentos, y no es éste el lugar más apropiado para tratar el asunto.

La segunda puntualización es que, a lo largo de las páginas que preceden, hemos preconizado —explícitamente unas veces e implícitamente otras— una teoría presentacionista (en vez de *re*presentacionista) del conocimiento, según la cual el conocimiento es una presencia real del objeto conocido a (la mente d)el sujeto cognoscente, un estar efectivamente el objeto en (la mente d)el sujeto. También esta teoría del conocimiento, que no es sino realismo cabal (o sea: realismo ingenuo filosóficamente asumido), merece ser defendida con razonamientos detallados para, por un lado, hacer frente a las dificultades que

contra ella esgrimen los idealistas y "realistas críticos"; y, por otro, remachar que cualquier alternativa comporta inconvenientes mayores. El autor ha abordado esta teoría en otros escritos [*vid.*, en particular, (P:2), Lib. III, y (F:1), s. II, cap. 4º, ac. 1.º]. Limitémonos aquí a reseñar que, además de concordar con la idea popular, espontánea, ingenua y hasta primitiva acerca de qué sea el conocimiento, esta concepción presentacionista cuenta con precursores, como los místicos, y también (como lo hemos visto páginas atrás, en este mismo anejo) un pensador tan racionalista como Spinoza, lo cual no debe sorprender sino a los incautos que creen que racionalismo y mística están irremediablemente reñidos entre sí. Los ataques lanzados contra el realismo presentacionista pueden ser exitosamente arrostrados desde el ángulo de una concepción dialéctica que no se asuste ante la contradicción, sino que se atreva a postularla valientemente.

ANEJO II

EXISTENCIA DE UNA MULTIPLICIDAD DE GRADOS DE VERDAD O REALIDAD EN LA TRADICION FILOSOFICA

Vamos a estudiar en este anejo la existencia de una multiplicidad infinita de grados de verdad o de realidad según viene defendida en varios jalones de la tradición filosófica. Hay que recordar que, puesto que —según nuestro enfoque— la verdad es la existencia o la realidad, hablar de grados de verdad es hablar de grados de realidad, y viceversa. Eso fue ya, y muy explícitamente, sostenido por Platón [cf. al respecto (V:1), ya citado en el anejo I]. Y hasta el propio Aristóteles reconocía (Met., 993b 30): ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας ('cada cosa, en la medida en que tiene ser, en esa medida tiene también verdad'), y ello pese a que es un postulado de su filosofía el separar (con un precipicio aún más infranqueable que el deslindamiento categorial) los contenidos proposicionales —verdaderos o falsos— de los entes —reales o irreales—. Conviene empezar esta investigación sobre la multiplicidad de los grados de verdad o realidad echando una ojeada al reconocimiento de esa multiplicidad en la tradición filosófica.

En Platón aparece de modo clarísimo una jerarquía de grados de realidad: por un lado, dentro del ὄντως ὄν (lo realmente real), y, por otro, en el paso del mundo inteligible al mundo sensible y cambiante, y, finalmente, dentro de este último.

Algunos pasajes de Aristóteles sugieren también una aceptación de la pluralidad de grados de realidad: en particular, Aristóteles parece

conceder a Dios un grado más elevado de ser o existencia que a las otras sustancias. Sin embargo, Aristóteles identifica la existencia de cada cosa con su respectiva esencia o talidad, y así resulta, en definitiva, problemático el sentido exacto en el que, según su pensamiento, quepa entender el darse grados diferentes de existencia.

San Agustín pasa por ser el filósofo que más ha contribuido a poner de relieve la proporcionalidad entre grado de mutabilidad y grado de no-ser de una cosa cualquiera. En *De Civitate Dei* VIII, 11, dice:

... tamquam in eius comparatione qui uere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt quasi non sint

... como, en comparación con aquel que existe verdaderamente por ser inmutable, las cosas que han sido hechas mutables es como si no existieran.

Y en sus Tratados sobre el Evangelio de San Juan (38,10), San Agustín afirma:

res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est; non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat: si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est; peremptum est aliquid ibi quod erat et non est.

pues cualquier cosa, tenga la perfección que tuviere, si es mutable, no existe verdaderamente; pues no hay verdadero ser allí donde también hay no ser. Cuanto puede ser cambiado, al serlo ya no es lo que era: si no es lo que era, cierta muerte ha sucedido ahí, habiendo dejado de existir algo que era y ya no es.

Pero es particularmente interesante leer la continuación de ese pasaje bien conocido y a menudo citado: se trata de uno de los lugares en que San Agustín habla del tiempo, de la incaptabilidad del presente, de la inexistencia del futuro y del pasado, y al mismo tiempo de la exterioridad del presente respecto de las cosas bañadas por el devenir. La dilucidación hegeliana del tiempo como la propiedad de ser precisamente en tanto que no se es y de no ser en tanto que se es parece casi aflorar. Pero San Agustín no comprendió jamás la necesidad de admitir la contradictorialidad de lo real; por ello, en definitiva, cree sin entender, aunque su más profunda vocación fuera la de creer para entender; se contenta con vislumbrar oscuramente y con balbucear apenas verdades inefables.

Sea como fuere, podemos, consultando esos textos agustinianos, arrojar más luz sobre la doctrina de los grados de verdad o de realidad; cada cosa existe en la medida en que es autoconforme. Y cada cosa es

tanto más conforme consigo misma cuanto, en igualdad de las demás condiciones, es más extraña al cambio, a la mutabilidad.

Los eléatas no se equivocaban cuando sostenían que el movimiento no existe, ya que, cuanto más en movimiento está una cosa, menos es lo que es. El movimiento, por ser contradictorio, encierra no-ser. Naturalmente, el movimiento y lo móvil existen; pero, a la vez, *no* existen. Porque, si una cosa es más o menos verdadera, entonces es verdadera (a secas), y ello en virtud de la regla de aceptación (vid. el cap. VIII.3 de este mismo libro). Así pues, como el movimiento es, por contradictorio (y muy contradictorio), más o menos irreal, es irreal, a secas. Pero, claro está, el movimiento y lo móvil son también reales. (Y esto último es lo que desconocieron los eléatas, empavorecidos por la contradicción. Ahí está el error.) Las cosas más fugaces son, en igualdad de las demás condiciones, las menos reales. Precisamos siempre la cláusula 'en igualdad de las demás condiciones' pues, sin ella, sería erróneo formular semejante enunciado. Ahasverus, aunque es más duradero que los otros hombres, es menos real que los hombres que somos y encontramos todos los días. Pero, en todo caso, hemos determinado bien una primera variable de la que depende el grado de realidad o existencia: del grado de ausencia de devenir, del grado de persistencia sin alteración. Lo absolutamente real será lo que se sustraiga más a la mutabilidad. Eso no quiere decir que no cambiará en absoluto (contrariamente a la opinión recibida tradicionalmente).

Para explicitar lo que queremos decir con eso sería preciso desarrollar una lógica temporal, donde los puntos de referencia temporales podrán afectar a una frase atómica de varios modos.

Con respecto a esta cuestión, permítasenos recomendar al lector consultar el capítulo 10.º de la Sec. II de nuestro trabajo (P:1).

Lo que, de todos modos, se desprende de estas meditaciones es la constatación del hecho de que, en igualdad de las demás condiciones, mientras más exenta de cambio esté una cosa, más existe. Y como el mayor cambio es el comenzar o cesar de existir, se dirá que, cuanto más dura una cosa, más real es mientras dura (siempre en igualdad de las demás condiciones).

Los goces instantáneos, las fiestas, p. ej., no constituyen verdaderas alegrías, y no tienen más que un grado de realidad muy bajo. Una felicidad es más real en la medida en que es más duradera. En la vida de las colectividades, al igual que en la de los individuos singulares, lo que es más real es lo más estable, lo más permanente. Una institución, p. ej., es más real si dura más. Los imperios de Pirro o Mitrídates sólo existieron un poco, y eso incluso mientras existían. El Imperio roma-

no, por el contrario, conoció un grado de realidad muy elevado a lo largo de toda su existencia más que milenaria, aunque en el momento de su caída final fuera un estado minúsculo. Pero su grado de realidad probablemente no alcanzó a ser como el de estados más estables, cuya duración había sido más extensa siendo su vida menos agitada, como los antiguos estados de Egipto y de Mesopotamia. Pues la ἡσυχία (tranquilidad, sosiego) es, al igual que la duración, una marca de realidad.

Cuando juzgamos los actos de un hombre, los que tienen más realidad son los que ha llevado a cabo a lo largo de un período más extenso. Una maldad pasajera, sin precedentes ni reincidencias, no es apenas existente en una persona de buen corazón y generosa.

Hegel creyó, erróneamente, que una rosa es más real que una montaña: a primera vista, el sentido de la duración persistente como marca de realidad le era desconocido, a pesar de sus penetrantes observaciones sobre el tiempo. Una rosa, con todo su vistoso colorido y con todo su aroma, es inexistente en comparación con el grado de realidad de una montaña.

Toda la corriente del neoplatonismo ha estado impregnada por la tesis platónica de la existencia de múltiples grados de realidad. Mario Victorino Afer, el fundador del neoplatonismo cristiano-latino, elabora una jerarquía de grados de realidad en la que se va ascendiendo desde *quae non sunt* (las cosas que son más irreales que reales); *quae non uere non sunt* (las cosas que son hasta cierto punto más bien reales); *quae tantum sunt* (las cosas bastante reales, aquellas cuyo ser preponderа sobre su no-ser respectivo), y, por último, *quae uere sunt* (las cosas totalmente reales).

Esquemas emparentados —y, en alguna medida, afines— se encuentran en Escoto Eriúgena y, más tarde, en la mística renana.

En esa misma línea, inaugurando el esplendor renacentista, el cardenal Nicolás de Cusa dirá, en su *Idiota de Sapientia*, que nada es tan verdadero dentro del cosmos creado que no pueda haber algo más verdadero.

Tomás de Aquino es un autor que tiene una intuición de lo real diferente de las que inspiran a las diversas corrientes platonizantes: éstas conceden más realidad a las cosas que participan más de lo inmutable, y tienden a conceder un grado inferior de realidad a todo lo que es caduco y cambiante. Hay en el fondo de todo neoplatonismo una tendencia al monismo, a la afirmación de la plena realidad exclusiva de lo absolutamente real, siendo todo lo demás un poco o un mucho irreal y teniendo realidad (una realidad siempre limitada, en parte

irreal, por tanto) por un grado, apropiado a cada cosa, de participación en lo absolutamente real.

Santo Tomás, decíamos, no comparte esa imagen del mundo. Su intuición es muy diferente: es la enormidad del acto de existir. Ser o no ser: para él la alternativa es tan radical, la distancia tan inmensa, que cualquier mediación parece imposible, y la dignidad entitativa de cada ser parece que debiera ser realzada hasta tal punto que la diversidad de grados de existencia se vería amenazada. Y, sin embargo, no es así. El propio Tomás de Aquino admite una doctrina de la pluralidad de los grados de existencia. ¿Cómo conciliar las dos intuiciones? Tarea difícil, sin duda. Por un lado, es preciso conceder al ente finito una realidad plena en un sentido preciso: la distancia entre ese grado de realidad y la ausencia de realidad deberá ser infinita; así, cada ente, por humilde y mínimo que sea su grado de existencia, estará hasta tal punto alejado de una carencia pura y simple de realidad que la afirmación de su existencia será suficientemente fuerte como para que, al menos en algún sentido, esté siempre más cerca del más real de los entes que de un naufragio en la pura nada (esta última expresión es impropia, naturalmente, puesto que una pura nada no existe en absoluto: lo que es preciso decir, para expresarse con rigor, es que, en algún sentido al menos, todos los entes deben ser considerados de manera existencialmente indiscriminada, precisamente porque todos existen.)

Veamos ahora algunas muestras de la doctrina tomista de los grados de realidad.

En I q.90 a.2c, el Doctor Angélico afirma que las substancias son entes (e. d., existen) más propia y más verdaderamente que los accidentes y que el accidente *dicitur magis entis quam ens* (se dice, más que un ente, algo *de* un ente).

Por otro lado, al igual que Aristóteles, el Aquinate admite el ser real extramental de los universales, pero un ser en potencia, un ser, por tanto, menos propio y menos verdadero que el de los individuos. Cierto es que —según el enfoque aristotélico-tomista— no es el universal *in essendo* (objetivo, extramental) quien recibe el *actus essendi* (acto de existir): es el individuo, pero el individuo lo recibe en y por la forma; la cual es, en cuanto tal —e. e., en tanto que no contraída por la materia—, universal, incluso *cuando* está contraída por una materia concreta o *signata* para constituir un individuo particular (su universalidad persiste entonces en potencia, pero ser-en-potencia es, en el marco doctrinal del aristotelismo, una forma —y un grado inferior— de ser, de ningún modo una pura nada o una invención de la mente). Cf. para todo esto; VII Met. lec. 11, n. 1535, 1536; *Q. d. de anima*

a17 ad10; I, q.29 a.2 ad1; I q.42a.1 ad1; *De Pot.* q.4 a.2; *Quodl* 9 a.3; I *Sent.* d.23 q.1 a.1; C.G. II, 54-55.

(Debe ser matizado lo dicho en el párrafo precedente con esta puntualización: es verdad que el Aquinate trabaja sobre todo con los esquemas dicotómicos del aristotelismo; y es verdad que para el Estagirita la acuñación de esos esquemas que giran en torno a la dicotomía, central en el peripatetismo, de acto/potencia, servía para, proponiendo una ontología de modos o *tipos de ser*, lograr suplantar a la ontología contradictorial del platonismo, montada sobre la idea de *grados de ser* —independientemente de alguna que otra inconsecuencia al respecto del fundador del Liceo, ya reseñada líneas más arriba. Pues bien, lo original del Angélico estriba en que, bajo la luz tanto del *Corpus Dionysianum* —para él una autoridad mayor que la del Filósofo— como de su lectura y comentario al *Liber de Causis*, va a invertir ese viraje antiplatónico del aristotelismo, dándole un sesgo que viene a desfigurarlo, ya que va a establecer entre esos diferentes tipos de ser una graduación entitativa: la potencia será menos ser que el acto; cierto que la interferencia solapada y molesta del analogismo perturba y embrolla todo esto, ya que resulta difícil entender el más y el menos si la propiedad a la que respectivamente afectan no se predica unívocamente de ambos términos de la comparación. Mas, independientemente de tales dificultades suscitadas por el rechazo del univocismo, es lo cierto que la tesis de grados diversos de ser o existencia juega un papel importante en la metafísica tomista, como se echa de ver por la *quarta uia* o prueba climacológica. Y es que, si ya el acto en general es más ser que la potencia, los propios actos se jerarquizan en más actuales o más potenciales —y, por ende, en más o menos dotados de ser o realidad— según su grado de materialidad o de proximidad a la materia, ya que la materia es el paradigma de la potencia y *omne quod est in potentia potest dici materia* —según el *De Principiis Naturae*—, naturalmente en sentido lato. También para Aristóteles la potencia era un grado inferior de lo real; pero es el Aquinate quien va a concebirla como un *ser-menos*, como menos real, menos existente; con lo cual, a la postre, desembocamos en algo parecido a lo que podría sustentar un platónico consecuente, a saber: que al bloque pétreo que —en terminología aristotélica— estaría siendo una estatua en potencia lo que le sucede es que su estar siendo estatua es algo que está todavía gozando de escaso grado la realidad o verdad ontológica. Sobre todo esto, vide: *De ente et essentia* c.5; C.G. II, 95.)

Pero, contrariamente a lo que ocurre en las ontologías de tendencia platónica, Tomás no pone el acento en el hecho de que una menor

participación en el ser (un grado menos elevado de existencia o de realidad) es —o, al menos, entraña— un grado más elevado de participación en el no-ser, e.d., un grado más elevado de inexistencia o de irrealidad. Ese entrañamiento no se le había escapado, en cambio, a San Agustín. A veces, sobre todo en sus escritos de juventud, el gran doctor dominicano parece aproximarse a esa concepción platonizante sobre los grados de inexistencia de las cosas perecederas. Así, en su *Comentario a las Sentencias,* Tomás dice (In I *Sent.*, d.8, q1, a1 Solut.):

Esse autem nostrum habet aliquid sui extra se; deest enim aliquid quod iam de ipso praeteriit, et quod futurum est	Nuestro existir tiene algo de sí mismo fuera de sí: le falta, en efecto, lo que ya ha transcurrido de su propia realidad, así como lo que aún está por venir.

Notemos que, en el texto citado, Santo Tomás está comentando un famoso pasaje de San Jerónimo [carta XV, (J:1), t. I, p. 87], a saber: *cetera quae creata sunt, etiamsi uidentur esse, non sunt, quia aliquando non fuerunt, et, potest rursus non esse quod non fuit. Deus solus, qui aeternus est, ... essentiae nomen uere tenet* ('las demás cosas, las que han sido creadas, pese a su aparente ser, no existen, toda vez que alguna vez no existieron, y puede volver a no existir lo que no existió. Sólo a Dios, que es eterno... se le aplica de veras el calificativo de realidad'). Se dará cuenta el lector de que *essentia* no puede ser, en los autores de *ese* período, traducido como 'esencia', sino como 'realidad'. Ni qué decir tiene que San Jerónimo no considera a las criaturas como lisa y llanamente irreales o inexistentes: las considera como *más o menos inexistentes,* pero también, claro está, como más o menos reales, e. d., reales pero *sólo* hasta cierto punto, no totalmente.

El propio Gilson, que, a lo largo de todos sus libros, se hizo campeón de la idea de que una ontología existencial —como la que él defiende— no admitiría nada intermedio entre ser del todo y no ser, admite a veces la realidad de los grados de existencia o de verdad (en el contexto de una dilucidación de la cuarta vía) en (G:1), p. 107:

Sur cette constatation de fait qu'il y a des degrés d'être et de vérité dans les choses, nulle difficulté ne peut s'élever.	No cabe formular dificultad alguna acerca de esa constatación de hecho, a saber, que hay grados de existencia y de verdad en las cosas.

Pero la concepción escalonada y graduada de la existencia (y sobre todo la aceptación del principio que puede ser formulado así: 'Si x es

más existente que z, z es más no-existente que x') es más acentuada en las corrientes inspiradas, directa o indirectamente, en la filosofía platónica, incluso cuando tratan filosofemas típicamente aristotélicos como el de la materia prima. Para Buenaventura, p. ej. (II *Sent.* 3, 1, 1, 2f1), la materia es *aliquid quod non est omnino nihil, sed quod est medium inter aliquid et nihil* ('algo de lo que no es cierto que no sea nada en absoluto, sino que es un medio entre *algo* y *nada*').

También encontramos una afirmación muy clara de la existencia de una pluralidad de grados de existencia en la *Summa de Summo Bono*, de Ulrico Engelberto de Estrasburgo, discípulo de San Alberto Magno en Colonia, quien afirma, hablando de los entes finitos [citado por Fraile, (F:1), vol. II, p. 802):

Suum esse (autem) non est omnino purum sicut est esse primi (principii), sed est permixtum cum non esse.	Mas su ser no es del todo puro, como lo es el del primer principio, sino que está mezclado con no-ser.

La corriente tomista viene a confluir, al final del Renacimiento, con la corriente neoplatónica y mística en la pluma de fray Tomás Campanella, O. P., quien, aun ubicándose más bien dentro de la primera, introduce en ella la tesis de los grados de irrealidad, que le era ajena. Campanella afirma que *entia finita componi ente finito et nonente infinito, ex affirmatione scilicet et negatione* ('que los entes finitos se componen de un existir finito y de un no-existir-infinitamente, e. e., de afirmación y negación'). La negación es, para Campanella, el abstenerse de poseer infinita existencia, y se da, en uno u otro grado, en las criaturas.

La identificación llevada a cabo por Suárez entre la verdad transcendental o fundamental y la entidad de la cosa lo lleva a identificar también los grados de verdad y los grados de realidad. Por ello dice (d.8, s.7, n.34) que *quo res magis habet de entitate, magis etiam habet de hac ueritate* ('cuanta más entidad tiene la cosa, tanto más posee de esta verdad'), e. d., de la verdad transcendental. No obstante, el Eximio, pese a reconocer la existencia de múltiples grados de realidad o verdad, nunca llega a una doctrina clara al respecto, por recusar la existencia, paralelamente inversa, de múltiples grados de irrealidad o falsedad. Cogido en esa tenaza, parece inclinarse a concebir los grados de verdad como grados de aproximación (subjetiva) a la verdad, lo cual es algo del todo diferente.

Descartes toma de la escolástica —e. d., de la filosofía universitaria de su época— esa doctrina de la existencia de una multiplicidad de los

grados de realidad, y hace de ella una piedra angular de la economía de su propio pensamiento, principalmente en la primera prueba de la existencia de Dios (cf., sobre todo, la exposición geométrica de las Respuestas a las Segundas Objeciones, Ax. VI; AT, IX, 128).

Mas le sucede a Descartes lo que ya les ocurría a la mayoría de los escolásticos: su aceptación de los grados de realidad es inconsecuente, y no se acopla nada con la orientación preponderante de su filosofía, en la cual no juega ningún papel sistemático —ni, menos aún, general— la idea de los grados múltiples de realidad.

La doctrina de los múltiples grados de existencia recibe un nuevo desarrollo en Spinoza, ante todo en su obra *Principia Philosophiae Cartesianae*. El lema I de la Proposición VII de este escrito [(S:2), vol. I, p. 261] se enuncia así: 'Cuanto más perfecta es, por su naturaleza, una cosa, mayor y más necesaria es la existencia englobada por ella; y, a la inversa, cuanto mayor y más necesaria es la existencia englobada por una cosa en virtud de su naturaleza, más perfecta es la cosa en cuestión'.

Como se ve, Spinoza ha dado un vuelco a la concepción de los grados de realidad en un sentido que recuerda el esencialismo leibniziano (pero la posición de Spinoza es más compleja; cf. la segunda mitad del lema citado). Lo que vale la pena resaltar es que, como lo expresa muy claramente Spinoza en la demostración del lema, la necesidad es una mera consecuencia del alto grado de realidad, no de un estatuto modal de necesidad que le sería exterior o anterior. Spinoza dice expresamente que 'necesidad y perfección no pueden estar, de ningún modo, separadas'.

Volvemos a encontrar la doctrina en la ética, pero ahora ha sufrido una metamorfosis. En efecto: en el Escolio de la Proposición 11 del Libro I de la *Etica* sostiene Spinoza que, cuanto más perfecta es una cosa, más fuerza tiene para existir. Esto se aplica en primer lugar a Dios, hasta el punto de que la infinita perfección entraña la existencia eterna. Pero aun para las cosas finitas el principio es válido, ya que, como dice Guéroult [(G:3), p. 30], 'las esencias finitas tienen, según su grado de perfección, una potencia más o menos grande para existir'. No obstante, Spinoza rechaza cualquier solución extensivista que ligara el grado de perfección de una cosa finita a su cantidad de duración, de modo que *prácticamente* 'sólo en Dios la cantidad de existencia expresa la cantidad de esencia'.

Ahora bien, desgraciadamente, esto equivale a aniquilar el interés de la doctrina de los grados múltiples de realidad. (Toda la ética spinoziana, por otra parte, corre el riesgo de aniquilar la existencia del

plural: piénsese en ese problema central de la exégesis spinoziana que es la naturaleza de la distinción entre la sustancia y sus atributos, de la distinción entre los diversos atributos, de la distinción entre los atributos y los modos y de la distinción entre los diversos modos.)

Llegados al siglo XVII, interrumpimos nuestro fugaz recorrido histórico, aunque no faltan tampoco pronunciamientos de algunos filósofos posteriores favorables a una postulación de grados de realidad. Tal o cual pasaje de Hegel puede leerse en ese sentido y, todavía más, el sentido que a la dialéctica dan algunos materialistas dialécticos, ante todo Engels y Lenin. Pero, acerca de estos últimos, ya se ha explayado el autor en otro lugar [cf. (P.3)].

El recorrido que hemos efectuado a través de algunas corrientes principales de la tradición filosófica nos lleva a una conclusión: si alguien afirma que no comprende el sentido de la expresión 'múltiples grados de existencia', parece obligado a confesar que no comprende a Platón, ni a Aristóteles, ni a San Agustín, ni a San Jerónimo, ni a Santo Tomás, ni a San Buenaventura, ni a Suárez, ni a Descartes, ni a Spinoza, ni —mucho menos aún— a los filósofos de orientación neoplatónica y mística, desde Dionisio Areopagita hasta Nicolás de Cusa. Si, por el contrario, creemos que hay intuiciones válidas en esos grandes pensadores (aunque tan sólo inconsecuentemente —y, en algún caso, casi de mal grado— hayan sido propugnadas por ellos, y aunque hayan sido expresadas de modo impreciso y sin el deseado rigor, y se hallen en esos autores entreveradas con confusiones de una u otra índole), entonces parece indispensable la elaboración de una doctrina rigurosa de los grados múltiples de existencia. El problema de saber si hay grados de verdad no ha suscitado en la literatura filosófica contemporánea todas las discusiones ni todas las profundizaciones que hubieran debido esperarse.

No deja de ser curioso ver a algunos lógicos contemporáneos preguntarse, boquiabiertos, qué querrán significar los valores de verdad intermedios y cuál pueda ser la justificación conceptual de su empleo [cf., p. ej., Dana Scott en (S:3), p. 66]. Robert Maydole va más lejos. En la ausencia de intuitividad de los valores de verdad intermedios encuentra él el principal obstáculo para una aceptación de la lógica multivalente [(M:1), p. 252]:

... there is an overriding philosophical problem that I have not even dared to touch. It is the problem of how in the world to make sense of the more than two truth-values of many-valued logic. I am now of

... hay una dificultad filosófica redhibitoria que no me he atrevido a abordar. Es el problema de cómo diantres dar sentido a los más de dos valores de verdad de la lógica multivalente. Soy ahora del parecer de que

the opinion that this second problem must be solved satisfactorily before the banner of many-valued logic can be waved.

este segundo problema debe solucionarse satisfactoriamente antes de que pueda enarbolarse el estandarte de la lógica multivalente.

Se queda uno pasmado ante un estupor semejante. El hombre de la calle sabe muy bien lo que son esos infinitos valores, pues sabe que un hecho puede ser más verdadero que otro, y que habrá un tercero entre los dos —a menos que el segundo sea tan verdadero como el primero, salvo en una diferencia insignificante—. Son, precisamente, los lógicos y algunos filósofos quienes se apartan de ese sentido común, imponiendo sus dos valores (juntamente) exhaustivos y (mutuamente) exclusivos, grillos que obstaculizan el auge del pensamiento filosófico, impidiéndole descubrir soluciones —que, sin ellos, están al alcance de la mano— para muchos problemas (soluciones, por otra parte, muy plausibles desde el punto de vista del sentido común).

Si se nos pregunta, pues, qué son los grados de verdad, rogaremos a nuestro interlocutor que haga un esfuerzo para sustraerse a su adiestramiento lógico-filosófico en un punto preciso, volviendo a la actitud cándida y espontánea que tenía antes (o, más realistamente, le rogaremos que trate de comprender al pie de la letra lo que dice el hombre de calle todos los días, al afirmar que tal o cual cosa es algo, bastante o muy cierta, mientras que otra cosa es un tanto falsa, o que tal otra sólo es relativamente verdadera).

Nuestro interlocutor puede negarse a hacer ese esfuerzo, al estar seguro de que tiene razón y del carácter inapropiado y tosco de esas expresiones, que justamente no deben —según él— tomarse al pie de la letra. Lo que no debe hacer entonces es pretender que su actitud es la defensa del sentido común que se pregunta boquiabierto el sentido de los valores múltiples de verdad. Su actitud es de ruptura con el sentido común, su mente vive encerrada en un enrarecido santuario bivalente: sus intuiciones no son las de la mayoría de los hombres. (Al apelar a la mayoría no pretendemos con ello buscar la última palabra, entre otras cosas porque ninguna palabra es la última; una minoría exigua puede tener razón contra una mayoría aplastante: lo que rechazamos es que la exhaustividad y exclusividad mutua absolutas de dos, y sólo dos, valores de verdad sea una tesis comúnmente aceptada o conforme al sentido común: que el sentido común se equivoque o no, es otra cuestión.)

Concluiremos este anejo indicando que unos cuantos autores contemporáneos también hablan de grados de verdad (mas no de realidad): tal es, p. ej., el caso de Popper y Rescher. Pero, al analizar sus

declaraciones, se percata uno de que esos autores conciben los grados de verdad no como grados en el darse objetivamente los hechos, no como grados en el suceder real y extramentalmente esto o aquello (o sea: no como grados en el tener-lugar los estados de cosas), sino como meros grados de aproximación *subjetiva* a la verdad o como meros grados de seguridad o certeza subjetiva. [Notemos que, en castellano, el vocablo 'cierto' es ambiguo, pues se usa tanto en el sentido de *seguro* —e. d., perteneciente o relativo a la certeza o seguridad subjetiva— como en el sentido de *verdadero*. Así, "Es muy (o bastante, o un tanto, o sumamente, o soberanamente, o relativamente, etc.) cierto que p" —sea cual fuere la oración "p"— equivale a "Es muy (etc.) verdadero que p". En otros idiomas no asoma tal confusión, sino que se usa la palabra propia correspondiente: *uerum*, *vrai*, *true*, etc.] El sentido obvio de las afirmaciones que aparecen en la tradición filosófica acerca de los grados de existencia o verdad es que esos grados son objetivos, independientes de la captación o certeza mentales; son grados en el suceder de las cosas, de los hechos.

En cambio, otra corriente actual sí que ha venido a reivindicar la existencia de grados de verdad, confiriéndole la respetabilidad racional que merece. Pero esta corriente no es filosófica, sino tan sólo técnico-lógica. Es el movimiento de las lógicas multivalentes, en general, y, sobre todo, el de las lógicas de lo difuso, fundadas por Lofti Zadeh hace ya cerca de cuatro lustros. La fertilidad científica de las lógicas de lo difuso ha rebasado todas las expectativas. Mas en el campo de la filosofía poco es lo que se ha indagado a la luz de dichas lógicas, pese a que ellas proyectan un torrente de luz susceptible de esclarecer agudos y numerosos problemas filosóficos que parecían insolubles, así como de revelar la inteligibilidad de doctrinas de la tradición filosófica —como las aquí someramente reseñadas— que los adeptos de la rarefacción bivalente juzgaban incomprensibles.

En el seno del movimiento de la lógica difusa ha surgido últimamente una controversia sobre el carácter objetivo, o meramente subjetivo, de lo difuso o gradual. Los textos de Zadeh y demás miembros de su equipo son imprecisos al respecto. El investigador italiano Settimo Termini —insertándose en la línea del idealismo pragmatista italiano— ha argüido a favor de la interpretación subjetiva o instrumentalista, mientras que el autor de este libro es adalid de la interpretación realista. Los detalles de la polémica no son aquí del caso, pues es una cuestión más de teoría del conocimiento que de ontología. Lo que sí cabe señalar es que, fueran las intenciones de Zadeh y otros pioneros las que fuesen, el ontólogo (al igual que el geógrafo, el biólogo, el fi-

siólogo o el sociólogo) tiene motivos para servirse de ese instrumento de la lógica de lo difuso a fin de postular la gradualidad de aquello de lo que se ocupa —el existir—, del mismo modo que el fisiólogo, p. ej., postula una gradualidad del estar-enfermo, que el biólogo postula una gradualidad del ser-viviente, que el geógrafo postula una gradualidad del ser-zona-pluviosa, etc.

ANEJO III

DISCUSION DE LA TESIS GEACHEANA DE LA RELATIVIDAD DE LA IDENTIDAD Y DE LA CONCEPCION ESCOLASTICA DE LA DISTINCION DE RAZON

En el capítulo VIII.10 examinamos argumentos que corroboraban la tesis que allí sustentamos: la de que cada cosa es idéntica a sí misma, y, a la vez, es también distinta de sí misma (entendiéndose por 'ser distinto de' lo mismo que por 'no ser idéntico a'). Tal conclusión es, desde luego, contradictoria, pero ello cuadra con el punto de vista dialéctico defendido a lo largo de todo este libro: el de que hay verdades mutuamente contradictorias.

Sin embargo, cabe aquí considerar dos alternativas a nuestra propia propuesta: una de ellas es la tesis geacheana de la relatividad de la identidad. La otra es la concepción escolástica de las distinciones de razón.

1. La tesis geacheana de la relatividad de la identidad

La tesis de Geach merece que le dediquemos la pormenorizada y atenta discusión que conforma este acápite; ello se debe a tres motivos. Por un lado, Geach es uno de los filósofos actuales más importantes, por lo percutante de sus argumentos (así contengan premisas discutibles o hasta erróneas) y por lo audaz de sus puntos de vista —ésas son las dos virtudes sobresalientes del filósofo—. En segundo lugar, la tesis es atractiva por constituir el único modo no banal de evitar la

conclusión contradictorial a la que nosotros llegamos (la otra alternativa —pero, ésta sí, banal— es la de la "distinción de razón"), y, dado el arraigado —y nocivo— prejuicio de que toda contradicción es absolutamente inadmisible, sería de esperar que la tesis de Geach encontrara más respaldo del que, de hecho, ha encontrado. Y, en tercer y último lugar, lo atrevido de la tesis misma la erige en un tema interesante para quien tenga espíritu filosófico, para quien no se complazca en banalidades.

La tesis que vamos a comentar ha sido enunciada por Peter Geach en diversos trabajos desde hace años [vid., en particular, (G:4), (G:5), (G:6)], así como, en versiones más atenuadas, por David Wiggins (W:1), N. Griffin (G:7) y otros autores. Esa tesis de Peter Geach (que no carece de precedentes en la tradición de la filosofía perenne, guardando, sobre todo, parentesco con la posición de Duns Escoto) es la de que no tiene sentido ni afirmar ni tampoco negar a secas que una cosa es idéntica a "otra", que son la misma cosa. Lo único que tiene sentido es afirmar que son el mismo..., debiéndose colocar en el lugar de esos puntos suspensivos, en cada caso, un "sustantivo de cuenta", e. d., un sustantivo que miente una propiedad "sortal", una propiedad que permita clasificar a las cosas y, así, contarlas (contar cuántas cosas hay según esa clasificación).

Añade Geach que dos cosas pueden ser un solo y mismo *esto* y, no obstante, diversos *aquellos*. Los ejemplos no parecen faltar: el habla de Buenos Aires y el de Caracas serían diferentes dialectos, pero serían el mismo idioma. El añil y el azul serían, tal vez, diferentes matices, aun siendo el mismo color. Y, del mismo modo, Mariano J. de Larra sería el mismo hombre que Fígaro, pero serían, acaso, distintos publicistas. Así, cada vez que de dos cosas cabe, aparentemente, decir que son y no son la misma, el enfoque de Geach es el de discernir bajo qué propiedad y denominación son lo mismo, y bajo qué propiedad y denominación son distintas.

Según Geach, lo que carece de sentido es preguntarse si "dos" entes son, o no, la misma cosa, el mismo ente, el mismo objeto, pues esas palabras ('cosa', 'ente', 'objeto') no son sustantivos de cuenta. Sostiene Geach que el vocablo 'ente' (al igual que sus parónimos y términos relacionados) es plurívoco. (Es más, su tesis de la relatividad de la identidad constituye un argumento en contra de la univocidad del verbo 'existir'.) Y, por ello, no es un "sustantivo de cuenta", no permite contar a los "entes", porque no se ha clasificado a una cosa al decir que es un ente. En resumen, nunca sería lícito, pues ni siquiera tendría sentido, preguntar si tal cosa es o no lo mismo (a secas) que tal

otra cosa, si, p. ej., Clarín es el mismo ente que Leopoldo Alas; se dirá que son el mismo hombre, pero que acaso no son el mismo escritor. Y similarmente para todos los casos considerados.

Naturalmente, desaparece la indiscernibilidad entre los idénticos. Porque desaparece la identidad a secas. Como no cabe ya decir que Neftalí R. Reyes *es* Pablo Neruda (y, en general, el 'es' de identidad debe ser abandonado, a menos que sea entendido con un adjunto sustantivo elíptico), ya no se dirá que Neftalí Reyes y Pablo Neruda son indiscernibles; ni, por ende, que los nombres 'Neftalí Reyes' y 'Pablo Neruda' son intercambiables sin desmedro de la verdad. Sí podría ocurrir que, practicando un empobrecimiento terminológico de nuestra lengua, se obtenga, como resultado, otra lengua —llamémosla *L*— cuyo vocabulario sea menos rico, y en la cual sí sean intercambiables, en todos los contextos, esos dos nombres sin menoscabo de la verdad. Mas ello significa tan sólo que Neftalí Reyes y Pablo Neruda son indiscernibles con respecto a *L*, de ningún modo que sean indiscernibles a secas. Por eso, hasta cuando parece que en *nuestra* lengua sí hay sustituibilidad mutua, sin desmedro de la verdad, entre dos nombres como 'José María de Pereda' y 'José María de Pereda y Porrúa', lo único que cabe decir —y eso en un metalenguaje (pues Geach es adepto de la tesis de Tarski sobre el desnivelamiento lingüístico)— es que, en la lengua que hablamos nosotros, son indiscernibles José María de Pereda y José María de Pereda y Porrúa, sin que se excluya que, en una lengua con un vocabulario más rico, resulten discernibles uno de otro. Porque lo único que sabemos es que son el mismo hombre (p. ej.), no que son "el mismo ente" (eso sería —según Geach— un sinsentido y carece de sentido decir que alguien sabe un sinsentido).

Tal es la posición de Geach: su tesis es la de la relatividad de la identidad. Mas tal tesis nos parece equivocada.

Ante todo, la tesis de Geach acarrea la de la plurivocidad del verbo 'existir' (a la vez que algunos de los argumentos de Geach a favor de su tesis de la relatividad de la identidad toman como premisa a la aludida concepción plurivocista: la circularidad, empero, no es lo que aquí cabe reprocharle). Mas, si rechazamos —como lo hicimos en el capítulo III— la plurivocidad de 'existir', entonces habrá que rechazar la tesis de Geach.

La tesis de Geach acarrea una ulterior consecuencia desastrosa, y es la imposibilidad de una lengua universal. Porque, de poderse dar tal lengua, en ella siempre podría haber dos nombres que fueran mutuamente sustituibles sin desmedro de la verdad. Mas eso significaría que podríamos decir de "dos" cosas que son la misma a secas, o sea: el

mismo ente. Y eso es lo que es un absurdo o un sinsentido, según Geach. Es más, Geach explota un argumento de Tarski en contra de la posibilidad de una lengua universal, y se apoya en ello para apuntalar su propia tesis.

Otro inconveniente más de la tesis de Geach es que condena al estatuto de meras logomaquias todas las discusiones que ha habido a lo largo de la historia del pensamiento humano acerca de si "dos" entes eran idénticos o diversos. Así, p. ej., la controversia entre nestorianos y ortodoxos acerca de si Jesucristo es un solo ente, o si hay dos entes diversos "en El" (el hombre Jesús y el Verbo divino), tal controversia sería una mera disputa verbal en torno a un sinsentido, según Geach —a menos, claro, de reinterpretar caritativamente dicha controversia—. Igualmente, sería un sinsentido la discusión de los filólogos acerca de si el autor de la *Ilíada* y el de la *Odisea* fueron un solo y mismo individuo. Mas tales discusiones parecen tener interés, y, en todo caso, a primera vista, nada parece condenable en hablar acerca de si esto y aquello son, o no, lo mismo —lo mismo a secas, e. d., una sola y misma cosa—. Motivos muy graves, y muy serios, serían menester para que renunciáramos a ese modo de hablar casi irresistible.

Mas Geach no ha aportado ningún motivo de tal fuerza. Lo que ha esgrimido es que cada lengua puede ser expandida mediante un nuevo vocabulario. Y eso no es tan obvio como él cree, porque a la argumentación de Tarski en tal sentido cabe responder que hay modos de evitar las aporías semánticas —sobre todo en el marco de un sistema dialéctico, contradictorial— sin incurrir en la desagradable desnivelación lingüística que él preconiza. (Los detalles de todo esto están aquí fuera de lugar.) A esa premisa ha añadido Geach la de que, de poder definirse una identidad a secas, o no relativizada, ella debería definirse como indiscernibilidad, y ésta se determinaría por vía de sustituibilidad mutua efectuable sin menoscabo de la verdad en un lenguaje dado. [Pero —añade— la mutua sustituibilidad en una lengua no prejuzga a favor de la mutua sustituibilidad en otra lengua. Y, en cuanto a la mutua sustituibilidad que siempre habrá entre un término y ese mismo término, ni siquiera eso nos estaría diciendo que el referente de este término es idéntico (idéntico a secas, el mismo ente que) a sí mismo; pues, para que cupiera decir tal cosa, primero hubiera sido menester determinar qué es la presunta *identidad a secas* y en qué condiciones "dos" entes serían idénticos a secas.]

Ahora bien, sí hay cómo definir la identidad a secas, o mismidad, sin pasar por la indiscernibilidad —aunque de tal modo que la indiscernibilidad resulte una consecuencia de la definición—. Se dirá que

"dos" cosas son la misma ssi sus existencias son estrictamente equivalentes (vid. cap. VIII.12). Así definida, la identidad acarrea indiscernibilidad con respecto a cualquier lenguaje.

No está de más insistir en que esa definición de la identidad no es arbitraria, ni *ad hoc*, sino que se funda en una idea justa, que venía a constituir el ingrediente correcto en la argumentación de Parménides, si bien se encontraba, en la misma, entreverada con desastrosas confusiones, debidas al desconocimiento de los grados de verdad o realidad. Tal idea es la de que el ser es el único constitutivo último de cada ente, y el ser sólo puede darse, o ser participado, diferenciadamente si es que se da —es participado— en grados diversos por las diferentes cosas a las que se da (e. e., por las diferentes cosas que de él participan). Digamos que un ente es un constituyente exhaustivo de otro ssi es constituyente de cada uno de los constituyentes de ese otro ente y de cada uno de los constituyentes respectivos de cada uno de esos constituyentes, y así sucesivamente hasta el infinito. Un constituyente de algo es último ssi, además de ser un constituyente exhaustivo de ese algo, lo es en mayor medida que aquella en que lo sea algún otro constituyente. La afirmación de que el ser es el único constituyente último de todas y cada una de las cosas equivale a decir que el ser, la existencia, tiene una primacía constitutiva que no sólo es verdad que el ser es un constituyente de cualquier ente que guarde con respecto a un objeto dado el ancestral de la relación de constituirlo, sino que eso lo hace el ser en una medida superior a aquella en que pueda hacerlo algún otro ente, sea el que fuere. Mas, siendo, así, el ser único constituyente último de las cosas, y no pudiendo diseminarse discriminadamente (o sea, de tal modo que dos cosas a las que se dé sean dos, diferentes, en vez de ser una) más que diferenciándose, en uno u otro aspecto, el grado en que se da a una de aquel en que se da a la otra, sucediendo así todo ello, resulta que un ente sólo podrá ser diverso de otro si sus grados de existencia son diferentes, e. e., si, a lo menos en algún aspecto, uno de ellos es más real que el otro (lo que no es óbice para que, acaso, en otro aspecto el otro ente sea, a su vez, tan real como el primero si no más).

Aclarada y realzada la motivación de nuestra definición de la identidad, conviene también salir al paso de una objeción que Geach formularía contra la afirmación de indiscernibilidad que, según lo postulamos, se desprende de la identidad así definida. Geach diría que la indiscernibilidad a secas, sin relativizarla a ningún lenguaje particular, no es enunciable coherentemente, porque tal enunciación acarrea paradojas semánticas, como la de Grelling. A eso responderemos que,

por un lado, hay cómo evitar las aporías semánticas sin recurrir a la desnivelación lingüística (la cual es un refugio de desesperación que comporta el inconveniente de no poder ser formulado, generalizadamente, con coherencia). Y, además, que, sea de ello lo que fuere, todo lo que nos hace falta es asegurarnos de la indiscernibilidad para con aquella lengua en la que nos toque pensar y expresarnos, en la que nos incumba filosofar; pues, si es en ella en la que se desenvuelve nuestra reflexión ontológica, es que damos por sentado que tiene suficiente fuerza expresiva como para hablar de las cosas, de los entes, de la identidad y diferencia entre ellos. Si no *necesitamos* decir que dos cosas idénticas (e. e., que sean una sola y misma cosa) son indiscernibles, y seguirán siéndolo cualquiera que fuera la ampliación de vocabulario a la que procediéramos, eso se debe no a que tal cosa sea falsa, sino a que, habiendo escogido una lengua determinada para filosofar, nos hemos asegurado (o hemos creído asegurarnos) de que es lo suficientemente rica. Y, entre otras cosas, de que contiene un vocablo 'ente' que es unívoco, y merced al cual podemos decir si dos cosas son el mismo ente o si no lo son en absoluto. Ahí estriba uno de los motivos del descomunal fuste de la afirmación de la univocidad del vocablo 'ente': si contamos con un vocablo así, y si es unívoco, entonces poco importa que nuestro lenguaje pueda, al adicionarle vocabulario adicional, dar como resultado otro más rico.

Otra desventaja suplementaria de la tesis de Geach es que la renuncia que nos impondría a la regla de sustitución de los idénticos sería un sacrificio colosal, cargado de perniciosas consecuencias teóricas, y que sólo podría ser paliado en parte mediante la enunciación de principios de sustituibilidad parcial entre los entes que sean *el mismo esto* o el mismo aquello. La noción que más han barajado, a este respecto, Geach y otros adeptos de la tesis de la relatividad de la identidad (como N. Griffin), la de *término sortal*, no ha sido, hasta ahora por lo menos, susceptible de ningún esclarecimiento fructífero. Y, por tal razón, ningún relativista de la identidad ha formulado reglas de sustitución parcial de los dizque idénticos relativos que sean claras, manejables y útiles en la construcción de teorías.

Veamos ahora otra réplica más a la posición de Geach. Se le puede objetar que, para poder dar una interpretación idónea a una teoría, es menester establecer un campo de variación de sus variables; en ese campo es menester que esté claro quién es quién, o sea: que en él sea definible una relación de identidad no-relativa.

Geach ha respondido a esta objeción aun por anticipado. Lo que su respuesta viene a decir es lo siguiente: esa necesidad de establecer

un campo de variación de las variables cuantificables se da sólo si se leen objetualmente los cuantificadores. (Tal lectura consiste en leer "Exp" como "Hay algún x tal que p".) En cambio, fijar esa interpretación referencial (ese campo de variación) está de más si se leen sustitucionalmente los cuantificadores. *(Grosso modo* eso significa leer una fórmula "Exp" como "Hay al menos un nombre propio, *a*, tal que la oración "p*[x/a]*" es verdadera".) Pues bien —añade Geach— siempre y cuando nuestra teoría verse sobre un ámbito delimitado de lo real, nuestros cuantificadores pueden y deben ser leídos objetualmente. En cambio, si nuestra teoría tiene un ámbito de aplicación indeterminado, los cuantificadores se leerán sustitucionalmente.

Pero ¿cómo va a ser posible leer objetualmente los cuantificadores, por muy delimitado que sea el ámbito de los objetos sobre los que versa nuestra teoría, cuando sucede que —según Geach— no puede haber relación de identidad no-relativa entre los miembros? Porque —responde Geach— la relación de identidad entre los miembros de ese dominio de referencia (de ese campo de variación de las variables ligadas) no necesita ser una identidad no-relativa, toda vez que, precisamente, se trata de un dominio *no universal;* será, p. ej., el conjunto de los hombres (y *en él* se puede definir la identidad más estricta como la de 'ser el mismo hombre que'), o del conjunto de los entes vivientes, o de cualquier otro similar. En todo caso, al anunciar metalingüísticamente la interpretación de la teoría podremos seguir prescindiendo de cualquier identidad no-relativa.

Esa respuesta geacheana no es satisfactoria, porque, para aceptarla, hay que sacrificar, o bien un campo de variación *universal* de las variables, o bien la lectura objetual de los cuantificadores, y cualquiera de esos sacrificios es doloroso.

Pero Geach podría también responder de otro modo: mediante una relativización ontológica similar —al menos en cierto modo— a la que, en otro contexto y por otros motivos, ha propuesto Quine. Podría responder que todo lo que hace falta para interpretar una teoría T es fijar un campo de variación de las variables ligadas de la misma, y fijarlo en una metateoría *Mt* de T lo suficientemente rica como para contener una submetateoría suya *Mt'*, tal que en *Mt* se pueda decir de dos cosas dadas cualesquiera si son o no son indiscernibles en *Mt'*, tomando así la indiscernibilidad en *Mt' como* una identidad no-relativizada *en lo concerniente* a la fijación del campo de variación de las variables de T (ya que cualesquiera dos entes indiscernibles en *Mt'* habrán de ser también indiscernibles en T). A su vez, esa identidad no-relativizada cuando se habla, en *Mt*, acerca de *Mt'* y de T, pasará a

ser una identidad relativa cuando se habla acerca de ella en una teoría más amplia que *Mt.* En una palabra, la relativización de la identidad propia del lenguaje-objeto sería heredada por el metalenguaje. Y nunca habría identidad absolutamente no-relativa. Tal noción carecería de sentido. Ni tampoco tendría, pues, sentido hablar de un dominio universal. La ontología misma sería *relativa* con respecto siempre a un par de teorías: aquella en que se habla y aquella de la que se habla (siendo ésta un fragmento de la primera).

De algún modo, sin embargo, una réplica semejante restablecería una identidad no-relativa (y, con ella, una cierta univocidad del vocablo 'ente'), a saber: podría darse una identidad no relativa al hablarse en una teoría acerca de una subteoría suya, y, en *ese* contexto, cabría decir 'es el mismo ente que', empleando, pues, de manera unívoca el vocablo 'ente'. Pero ese vocablo sería, en tal caso, sólo *relativizadamente* unívoco, o sea: unívoco con respecto a un par dado de teorías: una en la que se emplea y otra acerca de la cual se habla.

Y notemos que esa relativización ontológica no sería una relativización de nuestro conocimiento de las cosas, sino una relatividad de las cosas mismas. Así como, según la teoría einsteiniana de la relatividad, carece de sentido decir si dos acontecimientos son simultáneos *a secas* —siendo preciso indicar siempre con respecto a qué punto de referencia—, igualmente el que x sea un ente (o sea: el que exista) y el que x y z sean una sola y misma cosa serían hechos relativos a un par de teorías, una de ellas metateoría de la otra.

Pero esa relativización ontológica sólo salvaría la tesis de Geach aceptando resultados aún más implausibles y contraintuitivos. Por eso es preferible rechazar la tesis relativista de Geach y aceptar la univocidad del vocablo 'ente'.

Por último, vale la pena considerar una versión de la tesis de la relatividad de la identidad que, si bien no se encuentra en los textos salidos de la pluma de Geach, puede ocurrírsele a uno con toda probabilidad, puesto que empalma con un modo aristotélico de hablar, más o menos popularizado, y consistente en explotar los "en-cuantos", manejándolos como cláusulas incercenables. Así, se diría que lo que quiere decir la tesis de la relatividad de la identidad es que dos cosas pueden ser lo mismo "en cuanto esto" y distintas (o diversas) "en cuanto aquello", sin que pudiera decirse nunca que son diferentes o idénticas a secas. Así, en cuanto hombre Neftalí Reyes sería el mismo que Pablo Neruda, pero acaso no en cuanto poeta.

El inconveniente de afirmaciones así es que acarrean consecuencias inadmisibles. ¿Fue un poeta Neftalí Reyes, o no? Si sí, ¿no fue el mis-

mo poeta que Pablo Neruda? ¿Fue acaso un poeta diferente de Pablo Neruda? Y ¿no es verdad que Neftalí Reyes fue un poeta? ¿Qué fue entonces, qué hizo? (¿Acaso dejó de existir cuando empezó a existir Pablo Neruda "como tal"?) Por su lado, ¿nació Pablo Neruda en 1904? ¿O aún no existía en esa fecha Pablo Neruda "como tal"? ¿Llegó a la vida sin pasar por nacimiento, o fue dado a luz posteriormente?

Claro, a esas preguntas el geacheano no tiene por qué responder del modo que nosotros esperaríamos, pues, al fin y al cabo, él nunca se ha comprometido a sustentar la indiscernibilidad de los que, para él, son tan sólo idénticos relativos —pues no hay idénticos no relativos—. Pero es que respuestas contrarias al principio de indiscernibilidad de los idénticos suscitan las más graves dificultades, ya que —p. ej., en el caso recién considerado— acarrean que Pablo Neruda, para no ser indiscernible con respecto a Neftalí Reyes, debe haber tenido alguna propiedad en medida diferente de este último, y, cualquiera que sea la propiedad a la que se encomiende esa tarea diferenciadora o discriminante, ello suscitará que Pablo Neruda quedará, por decirlo así, ontológicamente desarraigado.

2. La concepción escolástica de las distinciones meramente de razón

La otra alternativa existente frente a nuestra conclusión contradictorial sobre la identidad, diferente de la tesis relativista de Geach, es la concepción escolástica de la *distinción de razón*. [Cf. (S.1), d.2, s.3, n.12; d.5, s.2, n.32; d.6, s.9, n.19ss; d.7, s.2 & 3; *vid.* también (B:2).] Según esa concepción, una sola y misma cosa puede ser diferente de sí misma con respecto a la razón. Así, Espartero y el Príncipe de Vergara serían lo mismo en la realidad, pero dos entes diferentes como conceptos.

Salta a la vista el parecido entre esa concepción escolástica y la relativista de Geach. Pero no se las debe confundir. La concepción escolástica puede recibir un atuendo que la presenta como respetable mediante una lectura sustitucional de los cuantificadores. Pero, en el fondo, eso es un mero juego. Porque lo que, mediante tal lectura, cabe articular es una teoría en la que no sean en absoluto intercambiables en todos los contextos y sin menoscabo de la verdad dos términos dados que designen a un mismo ente. En efecto: lo que se requerirá, para que sea verdadera una oración dada "p", será no sólo que suceda

en efecto el hecho de que p, sino, *además* (y en exigir ese algo más estriba el error), que ese hecho sea denotado por la oración "p" mediante determinados términos, en vez de serlo mediante otros, aun cuando esos otros tengan la misma denotación, la misma referencia (e. e., designen los mismos entes).

Dicho de otro modo: el artificio al que estamos aludiendo —y al que podemos llamar, para ceñirnos al (ab)uso escolástico (implícito) del mismo—, *teoría de la verdad formal,* estribará en lo siguiente: para que sea formalmente verdadera una oración dada "p" en la que figure un nombre (u otro término designador), 'e', será preciso que se cumplan no una, sino dos condiciones, a saber: 1.ª, que "p" sea verdadera a secas; 2.ª, que 'e' pertenezca a un repertorio determinado en función de otras expresiones que figuren en "p". Y "p" será verdadera a secas ssi el objeto designado por 'e' satisface la matriz "p[e/él]", según los cánones de la semántica satisfacional a lo Tarski. (Se dice, p. ej., que Skanderbeg satisface la matriz 'él es un héroe nacional albanés', y que la batalla de Miñarica satisface la matriz 'ella fue ganada por Juan José Flores'.)

Volvamos ahora a las consideraciones que nos habían llevado a sostener, p. ej., que Máximo Gorki es, *y no* es, el mismo que Alexei Peshkov. Nos basábamos en que, de un lado, obviamente son el mismo individuo, y, de otro, alguna distinción parece haber entre ellos, como se echa de ver en que se puede decir de alguien —pongamos de Eudoro— que sabe que Máximo Gorki escribió *La madre* e ignora que Alexei Peshkov escribió *La madre:* propiedades que son afirmadas del uno (como el ser un individuo acerca del cual sabe Eudoro que él escribió *La madre*), son negadas del otro. (Nuestra propia conclusión dialéctica era doble: por un lado, que, puesto que, cuando de un individuo es —en uno u otro grado— falso algo que es —en uno u otro grado— verdadero de otro individuo, entonces es que ambos son —en uno u otro grado— distintos entre sí, puesto que eso es así, es que Máximo Gorki y Alexei Peshkov son distintos, o sea: no son el mismo; y, por otro lado, que se puede saber e ignorar, a la vez, que Máximo Gorki escribió *La madre,* toda vez que Máximo Gorki no es ni más ni menos que Alexei Peshkov.)

Una solución que podrían propugnar los adeptos de la teoría de la verdad formal sería que, si bien Alexei Peshkov satisface la matriz 'él escribió *La madre'* (ya que Alexei Peshkov no es ni más ni menos que Máximo Gorki, quien satisface tal matriz), sin embargo no es verdadera la oración 'Alexei Peshkov escribió *La madre',* puesto que —dirían— cada predicado de la forma "escribir..." lleva asociada

una nómina de nombres u otros designadores tales que sólo ellos pueden anteponerse al predicado para constituir una oración, si es que ésta va a estar revestida de verdad *formal*.

Ahora bien, todo ese complicado mecanismo (aparte ya de lo inauditamente enrevesado de su articulación, de la sobrecarga agobiadora a que sometería a nuestra memoria —para caso por caso, predicado por predicado, conocer la nómina de nombres autorizados a acoplarse con el predicado en cuestión para dar lugar a un enunciado formalmente verdadero—) comporta el gravísimo inconveniente de que, con él, se estará haciendo un uso arbitrario y antojadizo de la palabra 'verdad' (o 'verdad formal') asignándose, por decreto, el epíteto de 'verdaderos' (o 'formalmente verdaderos') a ciertos enunciados que, además de ajustarse a la realidad de las cosas, la narren con ciertos términos, motejándose, en cambio, de 'falsos' ('formalmente falsos') a otros que, aun reflejando no menos bien lo que suceda realmente, no lo digan en esos mismos términos, sino en otros. ¿Puede haber algo más inmotivado o *ad hoc?*

Los escolásticos basaban su distingo entre verdad formal y no-formal en los supuestos "conceptos" que dizque la mente humana asociaría a cada uno de los términos en litigio. Sean lo que fueren tales "conceptos", se den o no se den, ellos de ningún modo pueden hacer lo verdadero menos verdadero, ni lo falso menos falso. Un idealismo larvado asoma, en efecto, en esa concepción escolástica; un idealismo que relativiza la verdad (a lo menos la verdad por antonomasia, la verdad formal) al contenido mental que se dé o deje de darse en la mente humana. (Dejando ya de lado que no se ha probado que todos los hombres —ni aun todos los locutores del mismo idioma— compartan el mismo contenido mental asociado a ciertos términos.)

Hemos venido criticando la distinción de razón, mostrando lo arbitrario e idealista de la relativización de la verdad respecto de los contenidos mentales que los hombres (o algunos hombres) asocian o dejan de asociar a las palabras y a lo mentado por ellas. Lo que debe importar para la verdad de los enunciados es sólo qué sea lo mentado por las expresiones que en ellos figuran, y nada más. Que a mí, cada vez que oigo la palabra 'Rocinante', me pase por las mientes una representación de un dibujo que solía ver hace veinte años, eso no hace ni más ni menos verdadera a la oración 'Don Quijote montaba a Rocinante'.

Mas los escolásticos podrán replicar que nuestra discusión es injusta porque, si bien cada distinción de razón, tal como ellos la entienden, es una función de los conceptos que la mente humana asocia con

las palabras con que se miente determinados entes, aun así hay distinciones de razón con fundamento en la realidad *(cum fundamento in re)*, y hay otras sin tal fundamento. Las primeras se llaman 'distinciones de razón raciocinada', y las segundas, 'distinciones de razón raciocinante'.

Ahora bien, en cualquier caso, la distinción de razón, por muy "de razón raciocinada" que sea, es concebible por los propios escolásticos como una distinción que sólo se da desde el prisma de la consideración de la mente humana, e. e., que no se da (en absoluto) en la realidad extramental.

Los escolásticos (y ahora nos referimos, concretamente, a los de la escuela molinista-suareciana, los que más han abusado de la teoría de la verdad formal) aluden a un doble fundamento de la distinción: el ontológico y el psicológico. Este último consiste en la imperfección del humano intelecto, el cual dizque no puede agotar con un solo concepto toda la inteligibilidad de la cosa en cuestión viéndose, por ende, obligado a multiplicar los conceptos para poderla conocer.

Mas eso de ningún modo constituye una razón válida para postular una diferencia entre la cosa y ella misma, o entre la cosa "en cuanto tal" y ella misma "en cuanto cual". La cosa es la cosa, es ella. Quienes serán diferentes serán esas presuntas figurillas mentales que serían los conceptos. Mas, de modo semejante, aunque no se pueda representar pictóricamente un paisaje en toda su riqueza en un solo cuadro, aunque haya que multiplicar los cuadros, cada uno de los cuales sólo parcialmente reflejará el paisaje, ello, por sí sólo, no abona en favor de ninguna diferencia entre el paisaje y el paisaje, ni entre el paisaje "en cuanto esto" y el paisaje "en cuanto aquello". Abonará, eso sí, en favor de una diferencia entre unas partes, o componentes, del paisaje, y otras de sus partes o componentes; pero de ningún modo entre el paisaje y el paisaje. Porque, si por "el paisaje en cuanto reproducido por tal cuadro" entendemos algo diverso del paisaje mismo, entonces ese algo podrá ser, justamente, uno de los componentes del paisaje, mas no el paisaje; de suerte que la distinción (es más: la diferencia) entre el paisaje en cuanto reproducido por tal cuadro y el paisaje en cuanto reproducido por tal otro cuadro será una diferencia real, realísima, entre dos partes, realmente diferentes, del paisaje. Y si, en cambio, con la expresión "el paisaje como reproducido por tal cuadro" estamos mentando al paisaje mismo, no a otro ente, entonces entre el paisaje como reproducido por tal cuadro y el paisaje como reproducido por tal otro cuadro no hay, en absoluto, diferencia ninguna. Y es que la cláusula "en cuanto..." o "como..." no es una expansión del sujeto, sino una

expansión del predicado. "El paisaje es triste, como figura en tal cuadro" no dice de un supuesto ente que sea "el-paisaje-como-figura-en-tal-cuadro" que él es triste. ¡No! Dice del paisaje (a secas) que él es triste según figura en tal cuadro. De ahí que, si el paisaje, según figura en tal cuadro, es triste, y, si, a la vez,es, según figura en tal otro cuadro, risueño, es que el paisaje es, a la vez, triste y risueño. (Y ésa sería, nada más, una contradicción verdadera de entre la infinidad de contradicciones verdaderas que existen.)

Pasemos a considerar el fundamento ontológico. Constaría éste, según los suarecianos, de tres componentes: 1) la excelencia de la perfección de la cosa en cuestión, equivalente, en su simple entidad, a varias perfecciones dispersas en diversos entes; 2) la existencia de otros entes que posean perfecciones iguales a aquellas que, ligadas, se encuentran en la cosa; 3) la inteligibilidad diferente de una cosa con respecto a las diferentes cosas connotadas.

Examinemos esos tres componentes del presunto fundamento ontológico.

La equivalencia de una perfección de una cosa con respecto a varias perfecciones puede estribar, o bien en que la perfección sea (estrictamente) equivalente, e. e. idéntica a esas otras perfecciones (y, entonces, por la transitividad y simetría de la identidad —o equivalencia estricta—, tenemos que todas esas perfecciones son una sola y misma perfección), o bien en que el tener una cosa cierta perfección sea estrictamente equivalente a *su* tener varias perfecciones diversas entre sí. Nada tendría eso de absurdo, sino que (como lo examinamos en detalle en el capítulo III.7), así sean diferentes dos propiedades, puede ser idéntica la posesión de una de ellas por cierto ente y la posesión de la otra por ese mismo ente. (P. ej., aunque la propiedad de trabajar y la de cortar leña son diversas, puede que el cortar leña Higinio sea lo mismo que el que Higinio trabaje.) Mas eso de ningún modo acarrea que la distinción (es más: la diferencia) entre las dos propiedades sea sólo de razón: es real, y bien real. Ni acarrea tampoco que haya una diferencia, ni siquiera de razón, entre el poseer el ente en cuestión una de las dos propiedades y su poseer la otra. Habrá entre lo uno y lo otro *distinción* (porque distinción —según lo hemos sostenido en el capítulo VIII— se da entre cualesquiera dos entes, incluso cuando son una sola y misma cosa), mas de ningún modo una diferencia. Lo que ocurre es que los escolásticos, por miedo a "reificar" o "hipostatizar" entes en demasía (llevados por un principio de economía ontológica que ya no es comedida, sino que es verdadera tacañería ontológica, a saber: el machete de Occam que exige no reconocer entidades más allá

de lo imprescindible), no reconocen la existencia de *hechos* o *estados de cosas,* ni tampoco la realidad extramental de universales. (El reconocimiento de hechos, en parte, lo suplen con la postulación de accidentes individuados.) Y, al hacerlo así, desembocan en ese callejón sin salida, puesto que son incapaces de distinguir entre cuáles dos entes se da diferencia real (entre las propiedades universales respectivas), y entre cuáles dos entes se da, según la hipótesis, identidad real (entre el poseer un individuo dado la una y el poseer ese mismo individuo la otra, o sea: entre el ser poseída la primera por un ente determinado y el ser poseída la otra por ese mismo ente).

El segundo componente, según la opinión escolástica, del presunto fundamento ontológico de la distinción de razón raciocinada es, en el fondo, el mismo que el primero: la existencia de otros entes que posean, por separado, perfecciones iguales a las que, asociadas entre sí —conjuntamente—, poseería una cosa dada. Eso es lo mismo que lo considerado en la segunda alternativa del análisis del primer componente del fundamento ontológico. Así que no vale la pena extenderse más, salvo para recalcar que, por mucho que el poseer un ente determinada propiedad sea idéntico a su poseer otra propiedad, ello no hace idénticas a ambas propiedades, ni reduce la diferencia entre ellas a una diferencia de razón, y que, por mucho que dos propiedades sean diversas, ello no entraña forzosamente que no pueda ser *realmente* idéntico el hecho de que cierto ente posea una de ellas al hecho de que ese mismo ente posea la otra.

El tercer componente del presunto fundamento ontológico de la distinción de razón raciocinada tampoco es un motivo convincente: la inteligibilidad diversa de una cosa con respecto a otras cosas "connotadas" (entiéndase lo que se entienda por 'connotación' —y no cabe aquí enzarzarse en la maraña de esa confusa noción con la que la escolástica tardía se empeñó en bloquear determinadas consecuencias lógicas que no eran de su agrado) o bien es una asociación psíquica —y volvemos así al fundamento psicológico—, o bien, de nuevo, lo único que se está significando con todo eso es la segunda alternativa del análisis del primer componente —y ése parece el sentido de los textos suarecianos, cuando se entra en los ejemplos aducidos—. Así, el punto "en cuanto centro del círculo", o sea, con relación al círculo del que fuera centro, tendría una inteligibilidad diferente del punto "en cuanto extremo del radio", o sea, con relación al radio del que fuera un extremo. Mas ello, una vez más, se aclara una vez que se distingue: 1) el punto mismo (y entre él y él no hay diferencia alguna); 2) el hecho de que el punto sea extremo del radio y el hecho de que sea centro del

círculo, o de la circunferencia del mismo (y, o bien ambos hechos son el mismo, o bien se da entre ellos una diferencia real —si sucede lo uno o lo otro deberá ser debatido con argumentos oportunos, que no nos incumbe abordar aquí—); 3) la propiedad de ser centro de la circunferencia, y la de ser extremo interior del radio (si son la misma, o son diversas, también deberá aclararse en función de argumentos adecuados, geométricos); 4) la circunferencia y el radio, que son dos entes obviamente diferentes —con una diferencia totalmente real, y no meramente de razón.

Resumiendo, el presunto fundamento ontológico se volatiliza como por ensalmo. Y es que, cuando los peripatéticos afirman que la mente, al considerar un objeto, puede, por un lado, verlo "en cuanto *esto*" —o sea, puede fijarse en *este* aspecto— y, por otro lado, verlo "en cuanto *aquello*" —fijarse en *aquel* aspecto—, cabe responderles que, para que así suceda, tienen que darse esos dos aspectos, y tienen que darse con independencia de la consideración mental, pues, de no, el fijarse en el uno sería lo mismo que el fijarse en el otro (a menos que la consideración mental misma cree la diferencia objetiva, en el ente mismo, entre los aspectos —mas eso sería el colmo del idealismo, y ni siquiera los peripatéticos estarían dispuestos a ir tan lejos en el abandono del realismo—).

En la discusión que precede hemos estudiado, principalmente, las formulaciones de Suárez y de ciertos autores suarecianos. Ahora bien, el recurso a la distinción de razón fue ampliamente explotado no sólo en toda la filosofía escolástica (exceptuada, empero, la corriente escotista, la cual postuló, en cambio, una *distinctio formalis ex natura rei*, y, con ella, dos tipos de identidad —"real", en un sentido técnico, y "formal"—, prefigurando así la tesis geacheana de la relatividad de la identidad), sino también en concepciones filosóficas emparentadas con la escolástica, como la de Descartes y, sobre todo, la de Spinoza. Spinoza recurre, con porfiada tenacidad, una y otra vez, al expediente de los "en-cuantos" y de las distinciones de razón (del distingo entre un ente "tomado en cuanto esto" y ese mismo ente "tomado en cuanto aquello"). En verdad, los "en-cuantos" —a lo menos en el censurable (ab)uso aristotélico-escolástico (o espinoziano) de los mismos, como cláusulas incercenables— sólo sirven para difuminar el perfil de las tesis que uno postula, oscureciendo y disimulando las consecuencias lógicas que de las mismas se desprenden, bloqueando las inferencias que a ellas conducen, al abolir la regla de sustituibilidad de los idénticos, condicionalizando las sustituciones lícitamente efectuables (según los adeptos de ese expediente) en función de los "en-cuantos". Así pues,

los "en-cuantos" incercenables no son sino manifestaciones del expediente de las distinciones de razón (o de la teoría de la verdad formal).

Lo que empujó a Aristóteles y los peripatéticos a abrazar ese expediente de los "en-cuantos" incercenables fue su pavor ante la contradicción. A fin de obviar una conclusión contradictoria como la de que, p. ej., el barón Dudevant sabía en 1822 que estaba por casarse con George Sand y, a la vez, no lo sabía, dirán que es verdad de George Sand, en cuanto Armandina Dupin, que de ella sabía en 1822 el barón Dudevant que estaba por casarse con él; pero eso no sería verdad de George Sand *en cuanto* George Sand. Y así, en el fondo, el distingo introducido es el mismo que postula la teoría de la verdad formal.

Por último, debemos señalar que, con todo, algo hay de correcto en los alegatos a favor de posiciones como la escolástica (distinción de razón) y la de Geach (relatividad de la identidad): ese algo es que hasta lo idéntico puede ser (y es de hecho) distinto de sí mismo (mas de ningún modo diferente, pues 'diferente' equivale a 'del todo distinto'). Lo que hay que decir no es que sor Juana Inés de la Cruz no es idéntica a Juana Inés de Asbaje "como tal", ni cosas por el estilo (menos todavía si —como hacen los adeptos de la lógica clásica, incluidos Geach y los escolásticos— se entiende el 'no' como 'no en absoluto', confundiéndose así la mera *distinción* con la *diferencia* o *diversidad*). Lo que hay que decir es, simplemente, que, puesto que hay alguien que puede no creer que Juana Inés de Asbaje es (idéntica a) sor Juana Inés de la Cruz, es que la primera es, en uno u otro grado, distinta de la segunda. Mas, como son un solo y mismo ente, resulta que Juana Inés de Asbaje es distinta de Juana Inés de Asbaje. (Y otro tanto vale decir de cualquier otro ente, pues cualquier ente puede ser denominado de varios modos.) De la indiscernibilidad de los idénticos resulta, además, que, si alguien cree que Juana Inés de Asbaje es Juana Inés de Asbaje e ignora que Juana Inés de Asbaje es sor Juana Inés de la Cruz, entonces sabe e ignora, a la vez, que Juana Inés de Asbaje es Juana Inés de Asbaje (o sea: que Juana Inés de Asbaje es sor Juana Inés de la Cruz). Se sabe y se ignora algo a la vez cuando se lo conoce sólo hasta cierto punto (como se está sano y enfermo a la vez cuando se goza de una salud que no sea total). Pero conocer sólo hasta cierto punto, sólo en una medida no total, es de lo más común, y hasta es lo que nos sucede, si no siempre, al menos en la mayoría de los casos. Por eso nuestro saber es una docta ignorancia.

ANEJO IV

SIGNIFICACION ONTOLOGICA DE LA TEORIA DE CONJUNTOS *ADU*

En este anejo voy a exponer la teoría de conjuntos contradictorial *Adu*, que es el sistema lógico que captura, según patrones de rigor y exactitud propios de la lógica matemática, los planteamientos ontológicos (metafísicos) que he ido proponiendo —y apuntalando con argumentos— a lo largo de este libro.

Tras la exposición del sistema vendrá una explicación del alcance ontológico de los postulados del mismo. Pero, en primer lugar y antes de adentrarnos en el sistema, vamos a presentar unas nociones básicas de teoría de modelos de las lógicas paraconsistentes, puesto que *Adu* es una de tales lógicas.

1. El surgimiento de la lógica contradictorial

Desde finales de los años 40 han venido surgiendo diferentes sistemas lógicos erigidos con el fin de permitir la articulación en teorías rigurosas de ideas dialécticas como las propugnadas por varias corrientes filosóficas que han afirmado la contradictorialidad de lo real (véase el capítulo VIII.9 de este libro). El primero de tales sistemas fue construido por el lógico polaco St. Jaśkowski en el año 1948. En ese sistema es posible afirmar dos enunciados, uno de los cuales sea una negación del otro, sin que la teoría resultante sea *delicuescente*, e. d.,

endeble o trivial (o sea: sin que pase a ser un teorema de la teoría resultante cada fórmula sintácticamente bien formada de la misma).

Otro lógico polaco, Sobociński, elaboró —aunque llevado a ello por consideraciones de otro género— un sistema con esa misma característica en 1952. Posteriormente, el lógico brasileño Newton C. A. da Costa elaboró sistemas de esa índole —hoy se los llama: 'sistemas de lógica paraconsistente'—. Fue da Costa el verdadero promotor de la lógica paraconsistente, el fundador de la escuela de lógicos paraconsistentes más pujante y numerosa, que es la brasileña. Entre los destacados miembros de la misma figuran: Ayda I. Arruda e Itala d'Ottaviano.

Por otro lado, y por motivos independientes, surgió otro movimiento lógico: el de la lógica relevante (que es aquella que —digámoslo de modo acaso un poco simplificado— no contiene como teoremático el siguiente esquema: Si es verdad que p, entonces: si es verdad que q, es verdad que p). Anderson y Belnap fueron los promotores destacados de ese movimiento. Pues bien, hoy sabemos que algunas lógicas relevantes son paraconsistentes. Entre los sistemas relevantes paraconsistentes se encuentran los que ha elaborado el equipo que dirige el lógico australiano R. Routley. Entre los miembros de ese equipo destacan: R. K. Meyer y Graham Priest.

Otras lógicas paraconsistentes han sido elaboradas por diversos investigadores. Uno de tales sistemas ha sido construido por el lógico argentino Florencio Asenjo, hoy profesor de la Universidad de Pittsburgh, en Pensilvania. Otro sistema —un poco en la línea de da Costa— ha sido elaborado por el lógico Diderik Batens, profesor de la Universidad de Gante. Y también existe una escuela de lógica paraconsistente en Polonia, entre cuyos representantes cabe citar a J. Kotas, L. Dubikajtis y T. Kubinski.

Paralelamente, pero sin conexión con la lógica paraconsistente, ha surgido otro movimiento en la lógica contemporánea: la lógica de lo difuso. Su promotor fue, desde los años de 1965 más o menos, el ingeniero electrónico californiano Lofti Zadeh, oriundo del Irán. La lógica de lo difuso ha alcanzado una propagación pasmosamente amplia, y es difícil llevar cuenta de sus numerosísimas aplicaciones a diversas disciplinas científicas (desde la medicina hasta la geografía, desde ramas puramente matemáticas, como la topología o el cálculo integral, hasta un ancho abanico de ciencias histórico-sociales; y probablemente muchas otras ciencias irán utilizando cada vez más el instrumental de la lógica de lo difuso, p. ej., la paleontología, la geología histórica y cuantas ciencias tienen que habérselas con fenómenos de evolución o cambio).

Por su parte, el autor de este libro inició sus propias investigaciones conducentes a la erección de una lógica a la vez paraconsistente y difusa (o de lo difuso —como preferirían decir algunos—) en 1975. En honor a la verdad debo señalar, a este respecto, los puntos siguientes: las ideas germinales de tales investigaciones habían apuntado en mi mente ya por los años 1964, cuando era joven estudiante en la Universidad de Madrid (mas, por razones ajenas a la actividad intelectual, no tuve entonces ocasión de desarrollarlas); y durante los años de 1972 a 1975 fui sintiendo cada vez más la urgencia de consagrarme a un estudio lógico que me permitiera articular un sistema formalizado, matematizable, pero contradictorial; las razones que me impulsaban a ello surgían de mis meditaciones filosóficas, de mi afirmación de la contradictorialidad de lo real —en una línea de pensamiento que entonces era deudora, sobre todo, de algunos diálogos platónicos, de Hegel y de Nicolás de Cusa—; mi concepción lógico-ontológica quedó fraguada o plasmada en la primavera de 1976, cuando estaba trabajando en la preparación de mi tesis doctoral. En aquel entonces apenas tenía un conocimiento somero —que, además, acababa de adquirir— de la lógica de lo difuso promovida por Zadeh; pero desconocía la existencia de otras lógicas paraconsistentes (salvo la de Sobociński). Mi sistema lógico no fue, pues, elaborado por consideraciones "formales" (quiera eso decir lo que sea), sino por la necesidad de dar articulación precisa, clara, rigurosa a ciertas ideas filosóficas y, así, indirectamente, ayudar a que tales ideas adquirieran mejor perfil, se pulieran, se rectificaran en confrontación unas con otras, y permitieran engendrar, sacar a luz, consecuencias que de ellas debían derivarse a tenor de reglas de inferencia entronizadas por el sistema lógico más idóneo para la articulación de tales ideas.

En general los servicios que puede prestar la puesta en sistema formal —o sea: en un sistema axiomatizado y dotado de notación simbólica— al desarrollo de las ideas filosóficas son los dos siguientes: 1.º, permite sacar conclusiones de los axiomas postulados de un modo preciso, claro, indudable (eso no significa que el proceso de deducción sea mecanizable —en los más casos no lo es—; lo que sucede es que, una vez que en un sistema formal hemos dado con una prueba de un teorema, una máquina puede certificar que, efectivamente, esa prueba es tal, o sea: que el teorema es demostrable a partir de los axiomas postulados y en virtud de la(s) regla(s) de inferencia sentadas como primitivas en el sistema); 2.º, permite visualizar muchas afirmaciones complicadas, muchas tesis que, por vía auditiva, eran más difíciles de captar y de sopesar.

Con ese doble servicio, la formalización permite tanto ver la necesidad de modificar una teoría —al apuntar a consecuencias que uno considere inaceptables, ya sea en sí mismas, ya por ser incompatibles con otros puntos de vista que uno propugne— como sugerir vías de modificación alternativas que seguramente no se le hubieran ocurrido a uno si su pensamiento no hubiera sido iluminado por la claridad visualizante de los arduos simbolismos y por el fértil manejo persistente de los mismos.

Como decía más arriba, mi concepción lógica, fraguada en 1976, independientemente del influjo del movimiento paraconsistente, ya entonces lleno de vitalidad (con cuyas aguas ha confluido, naturalmente, después), alcanzó su maduración a finales de 1978, cuando fue elaborada la teoría de conjuntos *Am*, que, a través de algunas rectificaciones y ampliaciones, se ha metamorfoseado en el sistema *Adu* que voy a presentar en este anejo.

Este sistema es un sistema contradictorial (porque no sólo es paraconsistente —no sólo tolera o permite la contradicción—, sino que la postula como verdadera) y, a la vez, difuso, porque es una teoría de los grados de verdad —concebidos como infinitos en número—. Este sistema contradictorial puede ser también denominado como una *lógica transitiva* (o "transicional"), por ser una lógica de las transiciones, de los estados intermedios entre el totalmente sí y el totalmente no, estados que (por la regla de apencamiento que permite inferir "p" de "No es totalmente falso que p") son, forzosamente, situaciones contradictorias, situaciones en que son verdaderos, a la vez, el sí y el no (cada uno en cierto grado). Lo que esta concepción tiene en común con el enfoque lógico de da Costa es admitir dos negaciones, una débil y otra fuerte: para la fuerte valen todos los principios y reglas que valen en la lógica clásica (la de Frege y Russell) para la negación clásica, incluyendo el principio de Escoto. La diferencia entre el enfoque de da Costa y el que queda plasmado en la teoría de conjuntos aquí expuesta estriba —simplificándolo— en que nuestro sistema se funda en la idea de grados de verdad (y también de falsedad), de donde resulta que, naturalmente, la negación débil es la negación simple, el mero 'no', mientras que la negación fuerte (aquella para la que sí valen todas las leyes y reglas clásicas, incluyendo la de Escoto) es la *super*negación, el 'no... en absoluto'. Por el contrario, para da Costa no hay grados de verdad: hay ser verdadero a secas, lisa y llanamente, y ser falso a secas, igual de lisa y llanamente. Cuando él concibe como aceptable una contradicción es porque piensa que pueden ser verdad, a la vez, para cierto "p", tanto "p" como "no-p": no porque, en tal

caso, "p" sea hasta cierto punto verdadero y hasta cierto punto falso, sino que "p" sería lisa y llanamente verdadero (o sea: totalmente verdadero —puesto que, por no haber grados de verdad, lo mismo valdría decir 'verdadero' a secas que 'totalmente verdadero'—) y también lo sería "no-p". Otra divergencia entre el enfoque de da Costa y el encarnado en la teoría de conjuntos aquí propuesta estriba en que, para da Costa, cuandoquiera que se afirma la verdad de una contradicción, débese renunciar a la verdad del principio de no-contradicción. Mas, como lo vimos en el capítulo VIII, lo razonable es afirmar, a la vez, ciertas contradicciones, que son verdaderas, y también el principio (general) de no-contradicción (puesto que cada contradicción es en uno u otro grado falsa; o sea: cada negación de una contradicción es, en uno u otro grado, verdadera). Afirmar el principio de no-contradicción no es afirmar la tesis de que cualquier contradicción es totalmente falsa (principio de exclusión de la contradicción), pues, aunque toda contradicción es falsa (en algún grado), hay contradicciones que son *también* verdaderas (en algún grado), o sea: que son, a la vez, verdaderas y falsas.

En lo tocante al enfoque relevantista, las divergencias más salientes entre tal enfoque y el nuestro son dos: 1.ª, el enfoque relevantista tampoco acepta grados de verdad (para tal enfoque, cuando una contradicción es verdadera es porque tanto el *sí* como el *no* respectivos son, a la vez, verdaderos, mas no siendo ninguno de ellos, *en absoluto*, falso); 2.ª, el enfoque relevantista no admite más que una negación: la débil; y, con ello, su lógica es muy pobre y arroja por la borda muchas inferencias útiles y razonables. (En particular, rechaza la regla *uerum e quolibet:* a saber: de una premisa cualquiera, "p", se desprende la conclusión "Si q, entonces p", y eso para cualesquiera "p" y "q". Pero, frente al enfoque relevantista, conviene apuntar que tal inferencia es de lo más plausible. Supongamos que es verdad que los alicantinos son gente alegre; entonces resulta lo siguiente: si llueve, los alicantinos son gente alegre; y, si no llueve, los alicantinos son gente alegre —o sea: que llueva o no llueva, son gente alegre—. Lo que sucede es que el antirrelevantismo que caracteriza a nuestro enfoque es posible sólo en el marco de una ontología que, como la de este libro, no admite nada extrarreal: lo que sucede, sucede en el mundo real; y hasta lo que resulta posible es algo que tiene lugar en el mundo real —en algún aspecto del mismo—: de ahí que lo que cuente para las inferencias sea, únicamente, la verdad —el grado de verdad— de lo mentado por cada oración, no algún factor extrarreal, que es lo que suponen los relevantistas.)

Hoy ya han sido estudiadas a fondo muy diversas cuestiones en

que está involucrada la lógica transitiva o contradictorial que aquí presento: se han elaborado modelizaciones para el cálculo sentencial que está incorporado en la misma (particularmente exitosa ha sido la elaboración de modelos algebraicos) y también para su cálculo cuantificacional de primer orden; se ha explorado con éxito su fertilidad para fundar la aritmética; se ha examinado cómo permite afirmar gran número de contradicciones conjuntuales como la descubierta por Russell, obviando en cambio versiones aporéticas de las mismas (o sea: versiones que sí conducirían a la endeblez del sistema, a la incoherencia); se han elaborado aplicaciones de la teoría, p. ej., para la lógica temporal; y, sobre todo, se han analizado muchos de sus teoremas desde un ángulo filosófico. El lector interesado en tales desarrollos puede consultar diversos trabajos sobre esos particulares que figuran citados en la bibliografía de este libro —si bien hay trabajos de investigación sobre esos y otros puntos que están todavía inéditos.

Curiosamente, además, y pese a que un sistema formal como *Adu* es, sin lugar a dudas, mucho más difícil y complicado que la lógica clásica, resulta que, según lo ha mostrado la experiencia docente, un sistema así, por tener nexos palpables con la vida, con la fragorosa y bullente contradictorialidad del vivir y del ser, atrae mucho más que la yerta lógica clásica a quienes se inician en el arduo manejo de un instrumental lógico-matemático.

2. Caracterización modelo-teorética precisa de las teorías contradictoriales

Una *teoría* (o *sistema*) es un conjunto ordenado S formado por cuatro cosas: $<V, F, T, R>$; donde V es un conjunto de símbolos —entre los que figuran functores sentenciales— que serán llamados *símbolos de S;* F es un conjunto de fórmulas —cada una de las cuales es una ristra de miembros de V constituida según determinadas reglas de formación—, las cuales serán llamadas *fórmulas de S;* T es un subconjunto de F, cuyos miembros son llamados *teoremas de S;* y R es un conjunto cada uno de cuyos miembros es una *regla de inferencia de S,* siendo una regla de inferencia un conjunto de inferencias similares, y siendo una inferencia un par ordenado cuyo miembro izquierdo es un conjunto de fórmulas (llamadas *premisas*) y cuyo miembro derecho es una fórmula (llamada *conclusión*); se consideran similares dos inferencias en el caso de que tengan en común cierta característica que es lo que hace de ambos miembros —o instancias, o aplicaciones— de la re-

gla en cuestión. Para representar una inferencia, o una regla de inferencia, de una teoría escribiremos: primero, las premisas; luego, el "torno" '⊢', y finalmente la conclusión. (Esa notación representa a una *regla* de inferencia cuando hace las veces de cada una de las inferencias a ella pertenecientes; en tal caso, la característica común de todas esas inferencias queda ya mostrada o exhibida mediante el uso de letras esquemáticas, como voy a explicar a continuación.)

Normalmente, al exponer teoremas o inferencias de una teoría, o incluso reglas de formación de la misma, se usan letras esquemáticas que hacen las veces de fórmulas; los resultados de combinar letras esquemáticas con símbolos del sistema se llaman *esquemas;* lo que se postula al sentar una regla de formación, o de inferencia, o una regla para obtener teoremas, usando letras esquemáticas es que es, respectivamente, una fórmula del sistema o una inferencia del sistema, o un teorema del sistema, cada resultado de sustituir *uniformemente,* en el esquema dado, todas las ocurrencias de cada una de las letras esquemáticas por sendas ocurrencias de una fórmula del sistema. Usaremos en este anejo las letras 'p', 'q', 'r', 's', 'p^{1}', 'p''', 'p^{1}'..., 'q'', etc., como letras esquemáticas. En lugar de comillas simples usaremos comillas dobles para encerrar entre ellas a esquemas, con lo cual es como si se citara a cualquier resultado de sustituir uniformemente las ocurrencias de cada letra esquemática del esquema por sendas ocurrencias de una fórmula (así, siguiendo a Hintikka, usamos las comillas dobles como los *corners* de Quine).

En un sistema *S* se dice que dos fórmulas "p" y "q" son reemplazables ssi hay reglas de inferencia de *S* que permiten reemplazar en *cualquier* contexto una o más ocurrencias de "p" por sendas ocurrencias de "q", y viceversa.

De ahora en adelante, al exponer esquemas o fórmulas no atómicas (fórmulas en que figuren functores, o sea: símbolos cada uno de los cuales o bien ha de prefijarse a una fórmula —tales son los functores monádicos—, o bien ha de ligar dos fórmulas, estando colocado entre ellas —tales son los functores diádicos—) usaremos las siguientes convenciones notacionales: se supone, en principio, que cada functor monádico rige o afecta a la más corta fórmula que lo sigue, y que, en principio, cada functor diádico rige a las fórmulas situadas a su izquierda y derecha, respectivamente —que se llaman *miembro izquierdo* y *miembro derecho,* respectivamente—, encerradas entre paréntesis y tales que el paréntesis derecho del miembro izquierdo está situado inmediatamente antes del functor diádico en cuestión, en tanto que el paréntesis izquierdo del miembro derecho está situado inmediatamen-

te después del functor diádico en cuestión; pero luego suprimimos esos paréntesis siempre que podamos hacerlo, sin incurrir en ambigüedad, con arreglo a las siguientes pautas: colocamos un punto *(punto reforzante)* inmediatamente después de un functor diádico, haciendo tal punto reforzante las veces de un paréntesis izquierdo cuyo correspondiente paréntesis derecho está situado tan a la derecha como sea posible (o sea: al final de la fórmula total); las restantes ambigüedades son despejadas asociando hacia la izquierda, lo que quiere decir que cada functor diádico toma como su miembro izquierdo a todo lo que precede desde el último punto reforzante, si lo hay (y, si no hay ninguno, desde el comienzo de la fórmula total), y cada functor diádico toma como su miembro derecho a la fórmula más corta que lo sigue (entendiéndose, claro, que: 1.º, si lo sigue un paréntesis izquierdo, la fórmula más corta que lo sigue es la que comienza con ese paréntesis izquierdo y termina con su correspondiente paréntesis derecho, y 2.º, si lo sigue un punto reforzante, entonces la fórmula más corta que lo sigue es todo el resto de la fórmula total, hasta el final extremo derecho de la misma). (Esas convenciones fueron acuñadas por Alonzo Church.) El uso del punto '.' como punto reforzante no obsta para el uso de ese mismo signo como functor diádico (de conyunción); el punto es punto reforzante cuando figura a la derecha de un functor diádico, y es conyunción cuando no figura a la derecha de un functor diádico.

Un sistema *S* es *saludable* ssi cumple las condiciones siguientes, para cualesquiera fórmulas "p", "q" y "r" de *S*:

1.ª La conyunción '.' (léase: 'y'), la disyunción '+' (léase: 'o'), la negación 'N' (léase: 'no') son simbolos de *S*.

2.ª p.q ⊢ p es una inferencia de *S*.

3.ª p ⊢ p + q es una inferencia de *S*.

4.ª "p + q.r" y "r. p+. r.q" son reemplazables.

5.ª "p", "p + p", "p + q . p" y "NNp" son reemplazables.

6.ª "N (p + q)" y "Np . Nq" son reemplazables.

7.ª "p + Np . q . Nq" y "q . Nq" son reemplazables.

Un sistema es *copulativo* ssi es una regla de inferencia del mismo la regla de adjunción, a saber: p , q ⊢ p . q.

Un sistema *eucrático* es un sistema que sea, a la vez, saludable y copulativo.

Un sistema, *S*, es llamado *negacionalmente inconsistente con respecto a* un functor de negación 'N" ssi este functor satisface las condiciones arriba mencionadas y, además, *S* tiene dos teoremas tales que, si el uno es "p", el otro es "Np". Un sistema que es negacionalmente inconsciente para al menos un functor de negación es *negacionalmente inconsistente* (a secas).

Una teoría *S'* es una extensión recia de otra teoría *S* ssi: 1.º, cada fórmula de *S* es también una fórmula de *S'*; 2.º, cada teorema de *S* es también un teorema de *S'*; 3.º, cada regla de inferencia de *S* es una regla de inferencia de *S'*. Una teoría *S* es *deslicuescente* (o *endeble*, o *trivial*) ssi cada fórmula de *S* es un teorema de *S*. Una teoría es *sólida* (o coherente) ssi no es delicuescente. Una teoría *S* es *paraconsistente* ssi hay alguna extensión recia de *S* que, siendo negacionalmente inconsistente con respecto a algún functor de negación de *S*, es sólida. Una teoría es *superconsistente* ssi no es paraconsistente.

Una teoría *S'* es una extensión recia de otra teoría *S* ssi: 1.º, cada gacionalmente inconsistente. Cada teoría contradictorial contiene al menos un teorema de la forma "p.Np"; una fórmula de esa forma es llamada *antinomia* o *contradicción*.

Un sistema eucrático *S* es llamado *proficuo* ssi contiene un functor monádico "F" (de *super*negación o negación fuerte) para el que se cumplen las condiciones siguientes (para cualesquiera fórmulas "p", "q" y "r" de *S*): 1.ª, "p + Fp" es un teorema de *S*; 2.ª, p + q, Fp ⊢q es una inferencia de *S*; 3.ª, "p" y "p.FFp" son intercambiables; 4.ª, "NFp" y "FFp" son intercambiables; "F(p + q)" y "Fp.Fq" son intercambiables; 5.ª, "F(p.q)" y "Fp + Fq" son intercambiables. (Cabe notar, entre paréntesis, que cualquier sistema proficuo es una extensión recia de la lógica clásica; o sea: del sistema de lógica inventado por Frege y Russell en la estirpe de la lógica aristotélica).

Un sistema que sea, a la vez, contradictorial y proficuo es llamado *transitivo* (o transicional) ssi cumple algunas condiciones adicionales, en particular la de poseer: 1) un functor equivalencial 'I' [leyéndose "pIq" así: "(el hecho de) que p equivale a (1 hecho de) que q"] tal que los esquemas siguientes son teoremáticos: autoequivalencia (pIpI.qIq); absorción (p + q.pIp); contraposición equivalencial (pINqI.NpIq); contraejemplo [a saber: definiendo "pDq" como "p.qIp", el esquema "pDqDN(p.Nq)"]; 2) una constante sentencial, "s", tal que "sINs" sea un teorema del sistema; 3) un functor monádico 'n' tal que "pDq + .qDnp +.nNqINp" sea un esquema teoremático (para cualquier "p", np es el umbral inferior del hecho de que p, o sea: es el ser supercierto que p); 4) un functor monádico "B" (a leerse: 'Es afirmable

con verdad que') tal que p ⊢ Bp sea una regla de inferencia del sistema y, además, sea teoremático en éste el esquema: BpIp + FBp..Bp + BFBp.. BNFpINFBp..B (pDq) D.BpDBq.

3. Axiomatización del sistema cuantificacional (de primer orden) transitivo *Aq*

En lo que sigue, utilizaremos las nociones usuales de *variable libre* y *variable ligada*. Para aclarar esas nociones cabe decir lo siguiente: como se va a ver en seguida, entre los símbolos de *Aq* está el *prefijo del cuantificador*, a saber: 'U'; ese símbolo sólo puede aparecer seguido inmediatamente de una variable, o sea, de una de las letras: x, y, z, u, v, x', y', ..., x^1, y^1..., x^2, ...; el prefijo del cuantificador junto con la variable que lo sigue constituyen un *cuantificador (universal)*, el cual tiene como *alcance* a una fórmula, que normalmente se coloca entre paréntesis (si bien suprimiremos tales paréntesis cuando no haya lugar a ambigüedad; entonces el alcance del cuantificador en cuestión es la fórmula más corta que lo sigue). Las ocurrencias que en esa fórmula haya de aquella variable que sea la misma que la del cuantificador en cuestión son *ocurrencias ligadas* de esa variable en la fórmula formada por el cuantificador más la fórmula (subfórmula, en verdad) encerrada entre paréntesis; una ocurrencia de una variable en una fórmula es *libre* en esa fórmula ssi no está ligada en ella —e. d., ssi no hay en esa fórmula un cuantificador bajo cuyo alcance esté la ocurrencia de la variable en cuestión.

Se llama una *cuantificación* a una fórmula (que puede, claro está, ser subfórmula de otra) constituida por un cuantificador universal más su alcance. Una cuantificación es una *variante alfabética* de otra ssi la primera se obtiene a partir de la segunda reemplazando uniformemente en la primera fórmula cada ocurrencia de aquella variable que sea la variable del cuantificador por una ocurrencia respectiva de otra variable, con tal de que no haya en la primera fórmula ninguna ocurrencia de esta última variable.

Además de esas nociones, vamos a utilizar las notaciones siguientes (en lo que sigue en esta explicación, entiéndase que donde escribimos una variable 'x', otra 'y', etc., queremos decir que eso vale para cualesquiera variables con tal de que se mantengan las diferencias exhibidas).

p[x] hará las veces de una fórmula "p" que contenga al menos una ocurrencia libre de la variable 'x'.

p[x/y] hace las veces de una fórmula resultante de reemplazar, en la fórmula "p", cuantasquiera ocurrencias libres que haya de la variable 'x' por sendas ocurrencias libres de la variable "q".

p[(x, y, z)] hace las veces de una fórmula "p" en la que no figure ninguna ocurrencia libre de ninguna de las tres variables: 'x', 'y', 'z'.

p[(x, y)] hace las veces de p [(x, y, y)]

p[(x)] hace las veces de p[(x, x)].

Paso ahora a presentar el sistema transitivo (y, por ende, contradictorial) de lógica cuantificacional de primer orden *Aq.* El sistema *Aq* es el cuarteto ordenado < *Vq, Fq, Tq, Rq* > tal que:

1. *Vq,* que es el conjunto de símbolos de *Aq,* es {x, y, z, u, v, ..., U, (,), H, B, ↓,˜, I} (Aclaraciones: 1.ª Los puntos suspensivos indican, en ese caso, que ahí deben figurar las infinitas variables formadas a partir de las cinco indicadas y superescribiéndoles ya una o más comillas, ya uno o más guarismos. 2.ª Los paréntesis son símbolos de la notación "oficial", pero las más veces serán omitidos —o reemplazados por un punto reforzante— según la convención "a lo Church" expuesta en el parágrafo anterior).

2. *Fq* es el conjunto de *fórmulas* de *Aq,* o sea, el conjunto de ristras de símbolos de *Aq* (o sea: de miembros de *Vq)* que se generan a tenor de las dos reglas siguientes: i) cualquier variable (x, y, z, u, v...) es una fórmula (un miembro de *Fq).* ii) Si "p" y "q" son fórmulas, también lo son entonces: "Uxp" (para *cualquier* variable que se coloque ahí en lugar de 'x'); "pIq", "p˜q"; "p↓q"; "Hp"; "Bp".

3. *Tj* es el más pequeño conjunto que abarque a cada instancia de cada uno de los esquemas axiomáticos que figuran más abajo (del A01 al A07) y que esté cerrado con respecto a cada una de las reglas de inferencia de *Aq,* o sea: a cada miembro de *Rq* (a saber: las reglas de la rinf01 o la rinf05). [Un conjunto *T* de fórmulas se dice que está *cerrado* con respecto a una regla de inferencia ssi cada aplicación de una de esas reglas —o sea: cada inferencia perteneciente a una de ellas— es tal que, si todas las premisas (de esa inferencia) son miembros de *T,* también lo es la conclusión (de esa inferencia).]

Antes de pasar a exponer los axiomas, o teoremas inicialmente dados (más exactamente: los esquemas axiomáticos) y las reglas de infe-

rencia, nos es menester presentar ciertas definiciones, que son, en verdad, meras abreviaciones (para decir que una fórmula la abreviamos de cierto modo escribimos, primero, entre barras el resultado de la abreviación, luego escribimos el signo 'eq' ('equivale', o sea: *abrevia)* y luego, también entre barras, la fórmula que se trataba de abreviar):

/Np/ eq /p↓p/ /p + q/eq /N (p↓q)/ /p.q/ eq /Np↓Nq/
/Fp/eq /HNp /a /eq /Uxx/ /½/ eq/ala/ /Lp/ eq /NFp/
/0/ eq/ ½Ia + F(½IN½)/ /XP/ eq / pˆp/ /1/ eq /NO/
/pCq/ eq/Fp + q/ /Sp/ eq / p.Np/ /np/ eq /p¨Na/ /mp/eq/NnNp/
/pDq/ eq /q.pIp/ /p≡q/ eq /pCq..qCp/ /Yp/ eq /pIa.p/
/fp/ eq/ FYp.p/ /Kp/ eq /NXNp/ /pDDq/ eq /B (pDq)/
pIIq/ eq/B (pIq)/ /p&q)/eq /Lp.q/ /p%q/ eq /pDq.F (qDp)/
/p±q/ eq /F (pIIq)/ /¥p/ eq /np%p&fSp/ /Jp/ eq /FBFp/
/Exp/ eq /NUx (1ˆNp)/ /Ux, y, z, ...p/ eq / UxUyUz...p/
/Ex, y, z, ...p/ eq /ExEyEz...p/

Esquemas axiomáticos

A01 p.qCp

A02 r.sIPC (p↓qI.q↓s + .q↓r) .. Bp + BFBp .. BpIp + FBp .. BLpDLBp .. pDDqC.BpDBq

A03 pIqC (rIqI.pIr) .. KXpIp .. Yp + Yq + FY (pˆq) .. fSp.fSqCF (pˆqI.p.q) .. p.qC.pˆq

A04 q.p + pIp .. Hp.HqILH (p.q) .. pIqC [Hp + HrIH (q + r)] .. pˆqDp .. pˆ1Ip

A05 pINqI (NpIq) .. pIpI½ .. p´.pIqC (qˆrˆsI.sˆrˆp .. sˆp´ˆr) .. ¥p.fNqCF¥N (pˆmq)

A06 pIqC (qCp) .. mpDmnp + Hp .. mpDnp ≡ (Yp + YNp) .. qDnp + (pImq) .Lp + .pDq

A07 Ex (Uxqˆp) IUx (Expˆq) .. Ux (pˆq) D (Uxpˆq) .. Uxs%r /(x)/ CEx (s%r) .. Uxp.ExqDEx (p.q) .. UxFpDFExp .. UxBpD BUxp..nr%rCEx (rDExpD.rDp)

Reglas de inferencia

rinf01 (modus ponens) p, pCq ⊢ q

rinf02 (regla de afirmabilidad) p ⊢ Bp

rinf03 (generalización universal) $p \vdash q$
(con tal de que "q" sea el resultado de prefijar a "p" un número finito de cuantificadores universales)

rinf04 (cambio de variables) $p \vdash q$
(con tal de que "q" resulte de "p" sin más que reemplazar uniformemente cada ocurrencia libre en "p" de cierta variable por una ocurrencia libre de otra variable)

rinf05 (variación alfabética) $p \vdash q$
(con tal de que "q" resulte de reemplazar una cuantificación que haya en "p" por una variante alfabética de la misma)

Lecturas de los símbolos presentados

(Téngase en cuenta que, en castellano, el adjetivo 'cierto' se usa, normalmente, como sinónimo de 'verdadero', siendo estilísticamente más llano o aceptable usar el adjetivo 'cierto' que el adjetivo 'verdadero' cuando precede algún adverbio como 'muy', 'totalmente', etc.)

a léase:	Lo infinitesimalmente verdadero (= real) [existe] ≅ lo un sí es no verdadero (= real = existente) [existe] ≅ el grado ínfimo de verdad (= de existencia = de realidad) [existe].
Hp léase:	Es totalmente (= enteramente = cien por cien = completamente = plenamente) verdad (= cierto) que p ≅ El hecho de que p es totalmente (= enteramente etc.) existente (=real).
Np léase:	No es verdad (= cierto) que p ≅ No sucede que p = No se da el caso de que p ≅ No es real (= existente) el hecho de que p.
p↓q léase:	Ni p ni q
p.q léase:	p y q
p + q léase:	[o] p o q
pˆq léase:	No sólo p, sino [que] también q ≅ p así como q
p&q léase:	p y, sobre todo, q ≅ siendo verdad (= sucediendo) que p, es verdad que q
pIq léase:	El [hecho de] que p equivale al [hecho de] que q ≅

Es tan cierto (= verdadero) que p como que q ≅ El hecho de que p es tan real como el de que q.

pDq léase: El [hecho de] que p implica al [hecho de] que q ≅ Es a lo sumo tan cierto que p como [lo es] que q ≅ Es por lo menos tan cierto que q como [lo es] que p = p a lo sumo en la medida en que q ≅ q por lo menos en la medida en que p.

p%q léase: Es más cierto que q que [no que] p ≅ Es menos cierto que p que [no que] q ≅ El hecho de que p es menos real [= existente = verdadero] que el de que q.

pDDq léase: El [hecho de] que p implica estrictamente al [hecho de] que q.

pIIq léase: El hecho de que p equivale estrictamente al de que q ≅ El hecho de que p y el de que q son idénticos (=son un solo y mismo hecho).

pƗq léase: El hecho de que p es diferente (= diverso) del [hecho] de que q.

pCq léase: El hecho de que p entraña al de que q ≅ p sólo si q ≅ Si p, entonces q.

p ≡ q léase: p ssi q ≅ El hecho de que p y el de que q se entrañan mutuamente.

Fp léase: No es verdad en absoluto que p ≅ Es del todo (= de todo punto = enteramente = completamente = cien por cien, etc.) falso que p.

Lp léase: Es más o menos (= [por lo menos] hasta cierto punto = en uno u otro grado = en mayor o menor medida) cierto que p.

Bp léase: Es afirmable con verdad que p ≅ Es globalmente (= de veras = genuinamente = auténticamente = verdaderamente = realmente) cierto que p.

Jp léase: Es [al menos] relativamente verdad que p ≅ Es de algún (= de uno u otro) modo verdad que p ≅ El hecho de que p es [al menos] relativamente real (= real por lo menos en algunos aspectos).

np léase: Es supercierto que p.

mp léase: Viene a ser cierto que p.

Yp léase: Es infinitesimalmente (= un sí es no = en el grado ínfimo) cierto que p ≅ El hecho de que p es infinitesimalmente (= Un sí es no) verdadero (= real = existente).

fp léase: Es un tanto cierto que p ≅ El hecho de que p es un tanto real (= más que infinitesimalmente real).

Ӿp léase: El hecho de que p es un hecho medianil.

Uxp léase: Todo ente, x, es tal que p.

Exp léase: Hay [al menos] un ente, x, tal que p ≅ Algún (= uno u otro) ente, x, es tal que p.

Xp léase: Es muy cierto que p ≅ El hecho de que p es muy real (= verdadero = existente).

Kp léase: Es [al menos] un poco cierto que p ≅ El hecho de que p es [por lo menos] un poco real (= verdadero = existente).

Sp léase: Es y no es cierto que p ≅ Ni es ni deja de ser cierto que p = El hecho de que p es y no es real.

½ léase: Lo igualmente verdadero y falso ≅ Lo igualmente real e irreal.

1 léase: Lo total y absolutamente verdadero (= real = existente) [existe] = La Verdad absoluta [existe] ≅ la Existencia [existe = es real = es verdadera].

0 léase: Lo total y absolutamente falso (= irreal = inexistente) [existe].

4. DILUCIDACIÓN Y MODELIZACIÓN DEL SISTEMA *Aq*

Que el sistema *Aq* es un sistema sólido (no delicuescente) —o sea: un sistema coherente— es algo que ha sido fehacientemente demostrado por el autor al presentar no ya un modelo, sino toda una clase de modelos algebraicos para ese sistema. Los puntos principales de esa algebrización se exponen más abajo, en este mismo anejo IV.8. Para mayores detalles técnicos consúltense otros trabajos del autor, como *(Quasi) Transitive Algebras.*

Simplificando, puédese indicar que algunos de los rasgos que tienen en común esos diversos modelos (las álgebras transitivas) es ser conjuntos infinitos (o sea: que abarcan una infinidad de miembros), y que están estructurados de manera pseudoatómica, en un sentido técnico que no cabe aquí determinar exactamente, pero que viene a ser lo siguiente: para cada elemento, x, del conjunto algebraico en cuestión hay un elemento que es su umbral superior, mx, y otro que es su umbral inferior, nx (sólo que, cuando x está en la cima, mx = x, y cuando x está en el fondo inferior, nx = x.

Lo que ya no es igual que encontrar modelos (algebraicos) idóneos para una teoría es mostrar la verdad de esa teoría; sostener que la teoría es verdadera es sostener que uno de esos modelos es la realidad misma, tomada como un todo, o sea: que la realidad, globalmente tomada, tiene la estructura de uno de esos modelos algebraicos. Eso ya no es tan fácil de probar; en rigor, no puede probarse en el sentido en que puede probarse (sobre la base de premisas relativamente indiscutidas) que la teoría tiene ciertos modelos algebraicos.

A lo largo de este libro he ido exponiendo múltiples argumentos (cuyas premisas, eso sí, no eran incontrovertibles o irrefragables —como no lo son, en general, los supuestos de ningún argumento filosófico o científico—) a favor de la tesis de que la realidad es un álgebra transitiva, o sea: que la realidad tiene la estructura de algunos de los modelos de *Aq*. Sostener eso es sostener que el sistema *Aq* es verdadero, que es verdadero (que es un fiel reflejo de la realidad) cada teorema de *Aq*. En efecto, *Aq* contiene, entre otros teoremas, los siguientes:

a = Existe lo infinitesimalmente verdadero (= el grado ínfimo de verdad o realidad).

Uxx = Todo existe.

Ux,y (xIIxII.yIIy) (dados dos entes cualesquiera, la autoidentidad del uno es lo mismo que la del otro).

Ux (xIIxIIN (xIIx)) (cualquier autoidentidad es tan verdadera como falsa).

Ux (xIIx.N (xIIx)) = Cada ente, x, es a la vez idéntico a sí mismo y distinto (=no idéntico) de sí mismo.

N (p.Np) (Principio simple de no contradicción).

N (p.Fp) (Principio débil de no contradicción).

N (p.LNp) (Principio fuerte de no contradicción).

p + NP (Principio simple de tercio excluso).

p + Fp (Principio fuerte de tercio excluso).

Fp + Lp (Principio débil de tercio excluso).

p [x/y] DExp (Principio de generalización existencial implicativa).

UxpDp [x/y] (Principio de instanciación universal implicativa).

LpCp (Principio de apencamiento —o de aceptación—: si es más o menos verdad que p, es verdad que p).

Además, *Aq* incorpora el principio ontofántico de que cada cosa es un hecho o estado de cosas, a saber: el hecho de que exista esa cosa, su existencia; por eso, para cualquier x, puede y debe afirmarse a x (es un teorema de cualquier extensión de *Aq* en que figure un nombre de x, con tal —eso sí— de que x sea un ente genuinamente real, o sea: de que su existencia sea afirmable con verdad, y no sólo relativamente real).

Esos son algunos de los más problemáticos, de los menos palmariamente obvios, principios (teoremas) de *Aq*. Otros teoremas o esquemas teoremáticos de *Aq* son más unánimemente aceptados, y ésos, que acabo de citar, han sido sustentados —con argumentos más o menos convincentes, pero, en todo caso, no menospreciables a la ligera— a lo largo de este libro.

5. La teoría contradictorial de conjuntos *Adu*

La teoria modal y contradictorial de conjuntos *Adu* es una extensión del sistema *Aq*. *Adu* es un cuarteto <*Vd, Fd, Td, Rq*>, donde: 1.º *Vd* es la unión de *Vq* con un conjunto cuyo único miembro es '*w*'; 2.º *Fd* es como sigue: i) cada miembro de *Fq* es también un miembro de *Fd;* ii) '*w*' es un miembro de *Fd;* iii) si "p" y "q" son miembros de *Fd*, también lo son entonces: "qp", "pIq", "p^q", "p¦q", "Hp", "Bp" y "Uxp", así como el resultado de reemplazar en la última fórmula la variable 'x' por cualquiera otra variable; 3.º *Td* es el más pequeño conjunto que, siendo la unión de *Tq* con el conjunto que abarca a cada instancia de cada uno de los esquemas axiomáticos A08, A09 y A10 (expuestos más abajo), está cerrado con respecto a las reglas de inferencia pertenecientes a *Rq*.

Definiciones ulteriores

/bp/ eq /B (NpDa&p) / /ɓp/ eq / Fbp/ /*f*p/ eq /Bfp/
/pRq/ eq/ fpCfq/
/ɟp/ eq /Bp&Jfp.JYp/ /ĵp/ eq /Bp&Fɟ̂p/ /jp/ eq /ɓp.ĵp/
/Pp/ eq /NpDp&p/
/𝒫p/ eq /BPp/ /p%%q/ eq /pDDq.J (p%q) / /pMq/ eq /Pp≡Pq/
/ɟp/ eq /Bp&Fjp/
/x̂p/ eq /Ux, yEz, u (xɫyD (zxɫzy.jz) .xy.Y (xa) .. xMEu (ju.ux) + ɟx .. x%%yC.x%%u .. u%%y). P*w*&EyUx (fp(y)].ĵxɫf (xy) Cbx&y) /
/Uwp[w]/ eq / Ux (𝒫(x*w*) Cp[x]) / /Ewp[w] eq /NUw (Np[w]) /
/ὁp/ eq/ Uw,w´ (wBpIIw´p) /
/*nec*p/ eq /Uw (wp[(w)]/ /*pos*p/ eq / N*nec*/Np/
/x$^{\alpha}$ z/ eq /EwUy(wzyIIxy)/
/®p/ eq /Uw,w´Ew'Uz (wẃ zIIw'z. ὁp&p)

Lecturas

bp léase:	El hecho de que p es un ente infinito = Es ilimitadamente cierto que p.
ɓp léase:	El hecho de que p es finito [si es que existe).
*f*p léase:	Es indesdeñablemente cierto que p = El hecho de que p es realmente un tanto existente.
w léase:	La propiedad de ser un mundo posible = El conjunto de los mundos posibles o aspectos de lo real.
®p léase:	Es inalterablemente cierto que p.
w$^{\alpha}$w´ léase:	El mundo w está subsumido en (o por) el mundo w´.
ɟ̂p léase:	El hecho de que p es un ente garbulloso (= un no elemento).
ĵp léase:	El hecho de que p es un elemento.
jp léase:	El hecho de que p es un elemento finito (= un elemento ordinario).
Pp léase:	Es más bien cierto que p.
𝒫p léase:	Es realmente (= de veras) más bien cierto que p.
pq léase:	El hecho de que p ejemplifica (posee como propiedad) al hecho de que q = El hecho de que p perte-

nece a (= es miembro de) el hecho de que q = El hecho de que q abarca a (= es ejemplificado por) el hecho de que p.

x̂p léase: La propiedad de ser un ente, x, tal que p = El conjunto (= la clase) de los entes, x, tales que p.

p%%q léase: El hecho de que q es prioritario sobre el hecho de que p.

Uwp [w]: Todo mundo posible (= todo aspecto de lo real) es tal que p.

*nec*p léase: Es una verdad necesaria (= un hecho necesario) que p = El hecho de que p es necesariamente verdadero (=real = existente).

*poss*p léase: Es o podría ser verdad que p = El hecho de que p es o podría ser verdadero = Se da (= cabe) la posibilidad de que [suceda que] p.

*δ*p léase: Es inalterablemente cierto o falso que p = El hecho de que p tiene un grado de existencia fijo e inalterable.

Según nuestras convenciones notacionales la membría (expresada por mera concatenación) es asociativa hacia la derecha y liga más estrechamente que cualquier functor monádico o diádico de *Aq.* Así, p. ej., 'xyz' abrevia a 'x (yz)', no a '(xy) z'; y 'xyIq' abrevia a '(xy)Iq' no a 'x (yIq)'.

Expliquemos ahora varias nociones que vanse a usar para exponer el esquema axiomático A10 de *Adu.* Definimos, en primer lugar, una *fórmula atómica* como sigue: 1) Cualquier variable (x, y, z, u, v, x', y', ..., x^1, ..., x^2, ...) es una fórmula atómica. 2) Si "p" y "q" son fórmulas atómicas, también lo es "pq". 3) Nada más es una fórmula atómica. Las variables serán llamadas *fórmulas atómicas mínimas,* y las demás fórmulas atómicas son *no mínimas.* Definimos ahora, recursivamente, la noción de *estar engastado en* como sigue: 1) Si "p" = "qr", entonces tanto "q" como "r" están engastadas en "p". 2) Si "p" está engastada en "q" y "q" lo está en "r", entonces "p" está engastada en "r". 3) En ningún otro caso se dirá de una fórmula que está engastada en otra. Una ocurrencia de una fórmula "p" que figure en una fórmula "q" está engastada (a secas) ssi está engastada en alguna fórmula que también figure en"q".

Paso ahora a definir los *tipos:* s es un tipo (el lector puede entender que, en este caso, 's' denota a cualquier ente arbitrariamente escogido); si t y t' son tipos, también es un tipo <t, t'>; nada más es un tipo. Una fórmula "p" está *estratificada* ssi es posible asignar uniformemente tipos a todas y cada una de las fórmulas atómicas que figuren en "p" como sigue: 1) siempre que "$q^1q^2 \ldots q^nr$" figura en "p", un mismo tipo es asignado a las n fórmulas "q^1", "q^2", ..., "q^n"; 2) siempre que un tipo, t, es asignado a una fórmula "q", y que "qr" figura en "p", hay un tipo <t, t'> que es asignado a "r" y tal que el tipo t' es asignado a "qr".

Una ocurrencia de una fórmula "p" que figura en una fórmula "q" está *libre en* "q" ssi alguna ocurrencia de alguna variable que figure en "p" está libre en "q".

Una fórmula "p" es *regular* ssi: 1) cada ocurrencia de una variable que figure en "p" está engastada en una fórmula atómica no mínima que también figure en "p"; 2) ninguna fórmula "q" está engastada, en "p", en otra fórmula a menos que "q" sea atómica; 3) "p" está estratificada. Una *versión normalizada* de una fórmula "q" es el resultado de ejecutar estos dos pasos: 1) reemplazar cada cuantificación "Uxr" en "q" por "Ux ($jr^1.jr^2. \ldots .jr^nCr$)", donde $r^1 \ldots r^n$ son todas las fórmulas que tengan en "r" ocurrencias engastadas (en otras fórmulas) y en las cuales figure la variable 'x'; 2) sea q' el resultado de ejecutar el paso anterior; entonces, si q^1, q^2, ... q^n son todas las fórmulas que tengan en q' ocurrencias libres engastadas, reemplazamos q' por: $jq^1.jq^2. \ldots .jq^n.q'$; esta última fórmula conyuntiva es la versión normalizada de q. Una fórmula es *normal* ssi es la versión normalizada de alguna fórmula regular.

Otros esquemas axiomáticos de Adu

A08 xNpIN (xp) + ƀx.x̂p.F (pqI̵qp.bp.jq) .ExBEz (p [(x,z)] C.xIp ...xIz.ȯz) .,*f*x.bzRxz..1 pIp..s0 + 0s + (rp%rq +.pr%qr) C.pI̵q.

A09 *ȯnecp*.Uw (wpIwqIw (pIq) ..wp + wqIw (p + q) ..wp ̂wqIw (p ̂q) ..H (wp) IwHp..Uz (wr [(w)])) IwUzr..wqDEw' (w'ᶻw&® (w'q))

A10 jx̂ (yDx&x) + Fjy.$j\hat{x}^1\hat{x}^2 \ldots \hat{x}^np$ (con tal de que "p" sea una fórmula normal y que la fórmula $x^1x^2 \ldots x^nz.p$ sea estratificada).

6. Dilucidación del significado ontológico de la teoría de conjuntos *Adu*

Como cualesquiera axiomas y reglas de inferencia de una teoría axiomatizada, los de *Adu* vienen justificados no porque sean, de suyo, en y por sí mismos, evidentes, sino porque, sin entrañar consecuencias altamente implausibles o que desorganicen nuestro modo de ver lo real, constituyen una base axiomática simple para probar un gran número de teoremas plausibles —cuya plausibilidad aparece en el transfondo de otras consideraciones, y queda realzada por el hecho de que esos teoremas sirven, de consuno, para articular una visión coherente y armónica, bien cohesionada y organizada, de la realidad.

La teoría contradictorial y modal de conjuntos *Adu,* sin entrañar —al menos, en la medida en que hasta ahora se ha podido demostrar— ningún resultado aturullante o turbador (aunque, desde luego, sí entraña resultados sorprendentes, y todavía más curiosos —y hasta desconcertantes— para quienes se atienen a un punto de vista opuesto al enfoque filosófico que he venido sustentando a lo largo y ancho de todo este libro), sí permite demostrar teoremas cuya verdad he venido propugnando y apuntalando con argumentos en esta obra. Veamos algunos de esos resultados o teoremas:

01) BHExx: Es absolutamente cierto que algo existe.

02) *nec*BFNExx: Es, por necesidad, absolutamente falso (absurdo, pues) que no exista nada (o sea: BF*pos*NE xx.: es absolutamente falso que pudiera darse la posibilidad de que no existiera nada).

03) Ux, y (xIIyC.p [x] IIp [x/y]): Dados dos entes cualesquiera, si es afirmable con verdad que el uno existe en la misma medida que el otro, entonces cuanto es verdad del uno es, en la misma medida, verdad del otro.

04) BHxC.xI11: Lo único absolutamente existente (o sea: lo único de veras totalmente existente) es la Existencia misma (e. e., la Verdad).

05) x4 1CJNx: Un ente cualquiera que sea diferente de la Existencia es por lo menos relativamente e inexistentes.

06) p%aCFp: Si el hecho de que p es menos real que lo infinitesimalmente verdadero, entonces no existe en absoluto ese hecho.

07) Ux (aDx): Todo ente es por lo menos tan real como lo infinitesimalmente verdadero.

08) Ux (jxC.x1IIx): Todo elemento ordinario (o finito) es lo mismo que el hecho de que ese elemento ejemplifica al existir (e. e.: es lo mismo que el ser existente dicho elemento ordinario).

09) ExSx: Hay entes a la vez existentes e inexistentes.

10) *pos*pDJp: Cuanto puede existir es, de hecho, al menos relativamente existente.

11) BpC*nec*p: Si es afirmable con verdad que existe el hecho de que p, entonces es una verdad necesaria que p.

12) Ux(xDEz (zx)): Un ente cualquiera existe a lo sumo en la medida en que hay algo que es miembro de él (algo que lo ejemplifica) (de ahí que cada ente sea un conjunto y que no haya ningún conjunto totalmente vacío).

13) Ux, y (xy): Cualesquiera dos entes son tales que el uno ejemplifica a (es miembro de) el otro (éste es el principio de gradualidad, vid. cap. IX.1. Otra versión del mismo es ésta: Ux, y (f (xy) + Y (xy)): Dados dos entes, o bien es un tanto cierto que el primero ejemplifica al segundo, o bien eso es infinitesimalmente verdadero.)

14) Ux (jxC.x$\hat{x}\hat{z}$pII$\hat{z}$p): Un elemento finito (u ordinario) cualquiera, x, es tal que el ejemplificar x la relación $\hat{x}\hat{z}$p (la relación que guarda un elemento ordinario cualquiera, x, con un elemento ordinario cualquiera, z, en la medida en que p) es lo mismo que el conjunto de entes con los cuales guarda x la citada relación (cf. cap. II.9).

15) 1II$\hat{x}$x: Lo absolutamente real es la Existencia.

16) 1II$\hat{x}\hat{y}$ (yx): La Existencia es lo mismo que la relación de abarcamiento [o sea: la relación inversa, o conversa, de la pertenencia o membría; esta última es: $\hat{y}\hat{x}$ (yx); nótese que, si definimos la quididad de un ente, x, como el conjunto de sus propiedades (/*quid*x/ eq /$\hat{y}$ (xy) /), entonces la quididad de un elemento finito cualquiera es lo mismo que el que ese elemento ejemplifique a la relación de membría o ejemplificación: Uy (jyC.y$\hat{y}\hat{x}$ (yx) II*quid*y)].

17) Ux (xII$\hat{y}$ (yx)): Cada ente es lo mismo que el conjunto de sus miembros (o sea: es lo mismo que la propiedad de ejemplificar a ese ente).

18) p [(x)] CEx (xIp): Si es verdad que p, entonces hay algo que existe en la misma medida en que sea verdad que p.

19) Bp [(x)] CEx (xIIp): Si es afirmable con verdad que p, entonces existe un ente que no es ni más ni menos que el hecho de que p (existencia = verdad).

20) Ux, yEz (x%%yC.x%%z..z%%y): Dados dos entes tales que el uno es prioritario sobre el otro, hay un tercero que, siendo prioritario sobre el segundo, es, sin embargo, tal que el primero es prioritario sobre él (de ahí que haya infinitos entes, cada uno con su nivel existencial propio, no compartido con ningún otro ente).

21) Ux (xIIŷẑ (zyx)): Cualquier ente es una relación, a saber: la relación que guarda un elemento ordinario con otro en la medida en que este último pertenece al pertenecer el primero al ente en cuestión.

22) Uz (zDEx, y (xyz)) : Un ente cualquiera, z, existe a lo sumo en la medida en que hay dos cosas una de las cuales guarda con la otra la relación z.

23) Ux (xII1x): Todo ente es idéntico al hecho de que la Existencia ejemplifica a dicho ente (o sea: el que exista o sea verdadero un ente no es ni más ni menos que el que tal ente sea una propiedad del Existir mismo, ni más ni menos que el que el ente en cuestión exista a la Existencia).

24) 11II1: El que la Existencia se abarque a sí misma (el que se exista a sí misma) es lo mismo que la Existencia.

25) 111II1: El que la Existencia guarde consigo misma la relación de existir (o sea: la relación de abarcamiento) es lo mismo que la propia Existencia.

26) x̂Nx: Existe la inexistencia (o sea: la propiedad de no existir).

27) Exǂx: Existen entes garbullosos.

28) ǂx̂Nx.ǂx̂ (xx) .ǂx̂N (xx): Son entes garbullosos: la inexistencia, la propiedad de autoabarcamiento (el autoabarcamiento), la propiedad de no autoabarcamiento (el conjunto de Russell).

29) Ux (bxC.fp [(y)] .jxIIf (xx̂p)): Esta es una variante del principio de separación defendido en el capítulo IX.5: cualquier ente finito es tal que: el que ese ente sea un tanto abarcado por el conjunto de los entes que p es lo mismo que: el que sea un tanto cierto de

ese ente que él es tal que p, siendo ese ente un elemento. [Definiendo /gp/ eq /p+a/, y leyéndose "gp" como "Es cierto, o punto menos, que p", tenemos este otro teorema que es otra versión del principio de separación: Ux (jxC.xx̂pIIgp): Todo elemento finito ejemplifica (posee) la propiedad de ser tal que p en la misma medida en que es cierto, o punto menos, que ese elemento es tal que p].

30) Ux, z (jx.jzC.xz1IIz*quid*x): Dados dos elementos finitos cualesquiera, el que *el primero exista al segundo* (e. e., el que el primero guarde con el segundo la relación de abarcamiento —que no es ni más ni menos que la Existencia—) es lo mismo que el que el primero pertenezca a la quididad del segundo (o sea: que el que el primero sea una propiedad del segundo) (así pues, cada ente es existido por sus propiedades y existe a sus miembros, y, como nosotros somos cuerpos y cada cuerpo es el conjunto de sus partes, cada uno de nosostros existe a sus partes: a sus manos, a sus hombros, a sus vísceras; existiendo a cada parte en la medida en que ésta es abarcada por él, es constitutiva de él —y mis diversas partes no me constituyen por igual, todas en la misma medida—).

31) Ex, y (J (x%y) .J (y%x)): Hay algún par de entes tales que, siendo el primero relativamente —e. e., en algunos aspectos— más existente que el otro, este otro es en algunos aspectos más existente que el primero.

32) Ux (xyIIxz) C.yIIz: (éste es el principio de extensionalidad: si dos entes son tales que es de veras cierto que cualquier cosa ejemplifica al uno en la misma medida en que ejemplifica al otro, entonces ambos entes son, en verdad, un solo y mismo ente).

7. Tratamiento riguroso de las descripciones definidas en el marco de *Adu*

Voy a exponer, en primer lugar, la teoría de descripciones que propuse en el capítulo VI.7, luego expondré la teoría nuliterminal de descripciones que propuse en ese mismo capítulo VI.11. Como ya lo apunté en él, la divergencia entre ambas teorías es lingüística (cuál sea el uso del artículo determinado en la lengua natural), no ontológica.

Empecemos, pues, exponiendo la teoría seleccional de descripcio-

nes definidas del capítulo VI.7 (que fue allí denominada 'teoría ontofántica de descripciones'). Vayan ante todo las tres definiciones siguientes:

/$!_x$p/ eq /UzB(zIIx≡p [x/z])/ /E!xp/ eq /Ex($!_x$p)/ /ẍp/ eq /ûEx ($!_x$p&ux)/

"$!_x$p" léese: x es el único ente tal que p; "E!xp" léese: Hay un único ente tal que p; "ẍp" léese: [Existe] el único ente tal que p; Con arreglo a esas definiciones, podemos demostrar en *Adu* los teoremas siguientes:

(d01) Ux (xIIü (uIIx)): Un ente dado, cualquiera que sea, es el único ente idéntico a él.

(d02) ẍp [(u)] IIü (uIIẍp): El único ente tal que p es lo mismo que el ente idéntico al único ente tal que p.

(d03) UxqDq [x/üp] : El que cada ente sea tal que q implica que el único ente tal que p es tal que q (es el *principio de aplicación* para las descripciones definidas).

(d04) üp: Existe el único ente tal que p.

(d05) üpIIüp: El único ente tal que p es idéntico a sí mismo.

(d06) E!xpCp [x/ẍp] : Si hay un único ente que p, entonces el ente tal que p es tal que p.

(d07) FE!xpC.ẍpIIa: Si no es verdad en absoluto que haya un único ente que p, entonces el ente tal que p es lo infinitesimalmente verdadero o real (o sea: la más vacía de las clases, puesto que es un teorema de *Adu* lo siguiente: aIIẍUyY (yx) : lo infinitesimalmente verdadero o real es el único conjunto al que cualquier ente pertenece sólo infinitesimalmente —sólo en la más exigua de las medidas—).

(d08) q [x/ẍp] DExq: El que sea verdad del único ente tal que p que q implica que hay algún ente que q (es el principio implicacional de generalización existencial para las descripciones definidas).

(d09) q [x/ẍp] +Nq [x/ẍp] : O bien es cierto, o bien es falso, que

el único ente que p es tal que q (principio simple de tercio excluso para las descripciones definidas).

(d10) q [x/ẍp] + Fq [x/ẍp]: (Principio fuerte de tercio excluso para las descripciones definidas).

(d11) N (q [x/ẍp] .Nq [x/ẍp]): (Principio simple de no contradicción para las descripciones definidas).

(d12) N (Lp [x/ẍq] .Np [x/ẍq]): (Principio fuerte de no contradicción para las descripciones definidas).

(d13) ẍpIIÿp [x/y] : (Una lectura posible de este principio es: el único ente tal que p es lo mismo que la única cosa tal que p).

(d14) Uz (pIIq) C.z̈pIIz̈q: (Principio de extensionalidad para las descripciones definidas: Si cualquier ente es tal que su ser tal que p es lo mismo que su ser tal que q, entonces el ente que p es el mismo que el ente que q).

(d15) E!xpCUx (xIIẍp≡p): Si hay un único ente que p, entonces un ente cualquiera dado es idéntico al ente que p ssi ese ente es tal que p.

(d16) q [x/ẍp] ≡ Ux (xIIẍpCq) : Es verdad que el único ente tal que p es tal que q ssi cualquier ente que sea idéntico al ente que p es tal que q.

(d17) E!xp + bNẍp: O bien es cierto que hay un único ente que p, o bien es infinitamente falso que exista el ente que p.

(d18) bNẍP + Bp [x/ẍp] : O bien es infinitamente falso que exista el ente que p, o bien es de veras cierto que el ente que p es tal que p.

(d19) p [x/ẍp] + Uz (zǂẍpC.ẍp%%z) : O bien es verdad que el ente que p es tal que p, o bien cualquier ente diverso del ente que p es prioritario sobre este último.

(d20) q [x/ẍp] ≡.Ex(!$_x$p&q) + q [x/a] : Es verdad que q respecto del ente que p ssi: o bien hay un ente que, siendo el único que p, es tal que q, o bien lo infinitesimalmente real es tal que q.

De esos principios descripcionales, la teoría de Russell (expuesta en el capítulo VI.3)no aceptaría: ni (d01); ni (d02); ni (d03); ni (d04); ni (d05); ni (d07); ni (d08) y principios siguientes [del (d09) al (d12)] (salvo en determinada versión de esos principios, o sea: cuando la des-

cripción tiene alcance amplio); ni (d13); ni (d14); ni (d16); ni (d20); pero sí contiene la teoría russelliana tanto (d06) como principios que se parecen a (d17), (d18) y (d19). Por su lado, la teoría fregeana de descripciones expuesta en el capítulo VI.6 contiene principios que pueden ser traducciones de todos los principios del (d01) al (d16), así como (d20) —salvadas las grandes distancias de formulación entre el sistema (clásico) de Frege y el nuestro, y salvado el hecho de que en el sistema de Frege no pueden expresarse matices de verdad y, por ende, no hay más que una única negación—; en cambio, la teoría de Frege rechazaría cuanto se pareciera a (d17), (d18) y (d19).

Así pues, la teoría seleccional de descripciones que propusimos en el capítulo VI.7 parecería tomar lo más valioso de las teorías de Russell y de Frege, rechazando sus respectivos rechazos de una serie de principios.

Pasemos ahora a comparar con esa teoría seleccional de descripciones del capítulo VI.7 la teoría nuliterminal de ese mismo capítulo VI.11. Las definiciones de "!̥p" y "E!xp" son las mismas, pero la definición de "Ẍp" cambia, siendo ésta: /Ẍp/ eq /Ex (!̥p&x)/. Con esta teoría nuliterminal ontofántica de descripciones tendríamos los resultados siguientes: seguirían valiendo como teoremas los principios: (d01), (d02), (d05), (d06), y del (d09) al (d19), ambos inclusive; se perderían, en cambio los siguientes: (d03), (d04), (d07), (d08) y (d20). Por supuesto, podríamos rescatar versiones atenuadas o modificadas de estos cinco principios, como las siguientes:

(d03') üp&UxqDp [x/üp] : El que, existiendo el ente que p, sea cierto que todo ente es tal que q implica que el ente que p es tal que q.

(d03'') üpy&UxqĐq [x/üp] : El que sea cierto que, dándose el caso de que el ente que p tiene tal o cual propiedad, cada ente es tal que q implica que el ente p es tal que q.

(d04') güp: Es cierto, o punto menos, que existe el único ente que p.

(d07') FE!xpC.ẌpII0: Si no es verdad en absoluto que haya un único ente tal que p, entonces el único ente que p es lo absolutamente irreal.

(d08') üp&q [x/üp] DExq: El que, dándose el caso de que existe el ente que p, éste sea tal que q implica que hay algún ente que q.

(d08'') üpy&q [x/üp] DExq: El que, dándose el caso de que posea

tal o cual propiedad el ente que p, este último sea tal que q implica que hay algún ente que q.

(d20') $q[x/\ddot{x}p] \equiv .Ex(!_x p \& q) + q[x/O]$:·Es verdad que q, respecto del ente que p, ssi: o bien hay un ente que, siendo el único que p, es tal que q, o bien lo absolutamente irreal es tal que q.

Como ya quedó indicado en el capítulo VI.11, la teoría nuliterminal ontofántica permitiría, en cambio, entronizar como teoremas varias fórmulas interesantes, que no son teoremas de la teoría seleccional del capítulo VI.7; entre tales fórmulas figuran:

(dn01) üp ≡ E!xp; (dn02) üpCp[u/üp]

Con la afirmación de esas dos tesis (cuyas lecturas respectivas son: Existe el ente que p ssi hay un único ente que p; y: Si existe el ente que p entonces el ente que p es tal que p), la teoría nuliterminal viene a parecerse un poco más que la seleccional a la de Russell; pero persisten divergencias de fondo con esta última, pues nuestra teoría nuliterminal afirma cosas que la de Rusell no puede aceptar bajo ningún concepto, bajo ninguna versión (p. ej.: (d02), (d04'), (d05), (d07'), (d09) y siguientes, y (d20')); y, por su lado, la teoría russelliana entroniza afirmaciones que no son aceptadas en ninguna de nuestras dos teorías, como p. ej.: lo converso de (d06), a saber: p[x/ẍp]CE!xp —si bien esta fórmula es un teorema de la teoría russelliana sólo para cierta versión, aquella en que la descripción tiene en la prótasis un alcance amplio— o como la siguiente:
$\ddot{x}pII\ddot{x}qCEx(!_x p.!_x q)$.

Por ello, el espiritu de nuestra teoría nuliterminal está sumamente alejado del de la teoría russelliana. Con todo, es cierto que la teoría nuliterminal constituye una ruptura con Frege, mientras que, pese a todas las divergencias, la teoría seleccional ontofántica mantenía un cordón umbilical con la concepción de Frege; y, así, es verdad que, al alejarse más de Frege, la teoría nuliterminal ontofántica acorta un poquitín la distancia respecto del espiritu —o, mejor dicho: de los motivos subyacentes— de la de Russell. La teoría nuliterminal parece tal vez menos artificial que la teoría seleccional.

8. Modelización de *Aq*

Las nociones básicas (operación, operación n-aria, etc.) que voy a

utilizar en la exposición que sigue son las estándar y se encuentran explicadas en cualquier manual de álgebra y también en buenos manuales de teoría de conjuntos.

Empezamos por definir qué es un *álgebra cuasi transitiva,* a.c.t., para abreviar. Un a.c.t. es un dúo ordenado $\langle A, Qt \rangle$, donde A es un conjunto de elementos y Qt es un conjunto de operaciones definidas sobre A, a saber: el conjunto {1, N, H, n, + ˆ, I}, donde: 1 es una operación nularia; N, H y n son operaciones unarias; +, ˆ y I son operaciones binarias; y esas operaciones satisfacen los 24 postulados que figuran a continuación. Primero, cabe introducir algunas definiciones:

/O/ q /N1/   /Sx/ eq /x.Nx/   /x.y/ eq /N (Ny + Nx)/
/$\frac{1}{2}$/ eq/ 1I1/   /Fx/ eq /HNx/   /Xx/ eq /xˆx/   /xDy/ eq /x.yIx/
/a/ eq /m0/   /fx/ eq/F(xIa).x/   /Lx/ eq /NFx/
/mx/ eq / NnNx/   / Kx / eq/ NXNx/   /¥ x/ eq/ F(nxIx).fSx/

También introducimos dos relaciones de orden: x ⩽ y significa que y = y + x; x < y significa que, siendo x ⩽ y, x Iy = 0. Sea $D = \{x \in A{:}\ Fx = 0\}$.

Postulados (para cualesquiera x, y, z, u, v εA):

(01) y . x+x = x
(02) xIy ⩽ x . u + zI (y + z . . u + z)
(03) Hx . Hy = LH (y . x)
(04) zIy ⩽ Hx + HzIH (x + y)
(05) vIy ⩽ vˆ (x . u) ˆ zI (uˆz . (xˆz) ˆy)
(06) xˆ1 = x
(07) xˆy ⩽ y . x
(08) x . y . F (xˆy) = 0
(09) xIy∈D ssi $x = y$
(10) $\frac{1}{2}$ = N $\frac{1}{2}$
(11) xIy ⩽ zIyI (xIz)
(12) xIy . Fx . y = 0
(13) F (xI0 + x) = 0
(14) xIyI $\frac{1}{2}$ + (xIyI0) = $\frac{1}{2}$
(15) xINy = NxIy
(16) xDy + (yDnx) + (xImy) = $\frac{1}{2}$
(17) F (nmxInx) . x = 0
(18) xˆyIa ⩽ xIa + (yIa)
(19) x = XKx

(20) nx = xˆn1
(21) nxImx = xIa + (xINa)
(22) a < ½
(23) fS x. fS y ≤ F (x.yI (xˆy))
(24) ¥x.fNz. ¥ N (xˆmz) = 0

Ejemplos de AA.CC.TT.

Podemos construir un a. c. t. como sigue. La llamaremos: el álgebra de las pseudopotencias de 3, abreviadamente $\hat{3}$. Como números iniciales tomamos: 1, ∞ y toda potencia racional no negativa de 3 (∞ es un entero no estándar positivo cualquiera dado). Añadimos los siguientes números no iniciales —a la vez que vamos introduciendo, paso por paso, los diversos operadores monádicos—: si x es un número inicial diferente de ∞, entonces nx es un número infinitesimalmente mayor que x, o sea es el resultado de adicionar a x cierto infinitesimal dado, α; n∞ = ∞; si x = nz, siendo z un número inicial, entonces nx = x; si x es 3^z, entonces $Nx = \sqrt[z]{3}$; N∞ = 1; N1 = ∞; si x es un número inicial diferente de ∞, entonces Nnx = Nx-α, e. d., Nnx es el resultado de restar de Nx el infinitésimo dado α (inclúyese el caso en que x sea 1: Nn1 = ∞−α); si x es un número inicial diferente de 1, entonces nNnx = nNx; nNn1 = Nn1. Ya hemos introducido así todos los elementos del álgebra que presentamos; e. d., todas las pseudopotencias de 3. Réstanos introducir los siguientes operadores: H1 = 1; si x ≠ 1, Hx = ∞. Si x = y, xIy = 3; si x ≠ y, xIy = ∞. Si x, z son números iniciales, entonces xˆz = x × z; si x, z son números iniciales diferentes de ∞ ambos, entonces nxˆz = xˆnz = nxˆnz = NnNxˆnz = nxˆNnNz = (x × z) ∔ α (siendo ∔ la adición); ∞ˆx = ∞; 1ˆx = x; si z ≠ ∞, entonces zˆNn1 = Nn1; si x, z son números iniciales diferentes de 1 y de ∞, entonces NnNxˆz = xˆNnNz = NnNxˆNnNz = (x × z) - α. Por último, para cualesquiera x, z, x + z = *min* (x, z). En esta álgebra, la operación nularia 1 = 1 (el número uno); el elemento 0 es ∞; el elemento central, el ½ algebraico, es 3; y la relación de orden algebraica ≤ es el resultado de invertir la relación de orden aritmética o numérica.

Obviamente, podemos construir álgebras isomórficas a $\hat{3}$ si, en vez de 3, tomamos cualquier otro número positivo estándar mayor que 1. Una de ellas, particularmente interesante, es aquella en la cual el papel que en $\hat{3}$ juega el número 3 es reservado al número e; son elementos de esa álgebra, è, además de 1 y de ∞, todos los números estándar cuyo logaritmo natural o neperiano sea racional y positivo —así como, para cada uno de esos elementos x, sus correspondientes

no estándar: nx y NnNx—. También resulta interesante $\tilde{10}$, en la cual el papel que en $\tilde{3}$ juega el número 3 es reservado a 10; en $\tilde{10}$ tenemos que el elemento central, el $^1/_2$ algebraico, es el número 10, en tanto que, para cada número racional finito estándar mayor que 1, x, Nx > x (donde > es la relación de orden algebraica) ssi el logaritmo vulgar de x es mayor que la unidad. Asimismo, es un a. c. t. el resultado de ensanchar cualquiera de las álgebras recién apuntadas, $\tilde{x}$ (siendo x un número positivo estándar cualquiera, con tal de que sea mayor que 1) mediante la inclusión de todos los números estándar cuyo logaritmo en la base x sea positivo —así como, para cada uno de los elementos así añadidos z, sus respectivos nz y mz—, con lo cual todos los reales estándar iguales o mayores que 1 pertenecerán al conjunto de elementos del a. c. t. así construida; para cada álgebra $\tilde{x}$, el resultado del ensanchamiento indicado —a tenor del cual se incluyen cualesquiera potencias positivas, racionales o no, de x, así como, para cada número así añadido, z, sus respectivos nz y mz— se denominará: $\tilde{r}_x$.

Otra a.c.t. similar a las recién expuestas es la siguiente. Tomamos el conjunto de los reales estándar, y a cada uno de ellos, x, le añadimos dos elementos: $x \oplus \alpha$ y $x - \alpha$, siendo α un infinitésimo dado cualquiera. Todos esos números —tanto los estándar como los resultantes de añadir o restar a un estándar el infinitésimo α— son los *hiperreales*. Llamamos *número alético* a un hiperreal x, tal que $0 \leqslant x \leqslant 1$. Ahora definimos las operaciones algebraicas como sigue. Si x es un número alético estándar, entonces hay algún número estándar z tal que $x = (^1/_2)^z$; y, entonces: 1.º Nx = el resultado de elevar $^1/_2$ a la potencia multiplicativamente inversa de z, o sea, a $^1/_z$. 2.º $N(x - \alpha) = Nx \oplus \alpha$; 3.º $N(x \oplus \alpha) = Nx - \alpha$ (naturalmente, si x = 1, $x \oplus \alpha$ no es un número alético, ni lo es tampoco $N(x \oplus \alpha)$; y si x = 0, $x - \alpha$ no es un número alético, ni lo es $N(x - \alpha)$). Las otras operaciones algebraicas sobre el conjunto de los números aléticos defínense así: x + z = *max* (x, z); H1 = 1; si $x \neq 1$, Hx = 0; si x es o bien un real estándar $z \neq 0$ o bien $z \oplus \alpha$ (donde z es estándar y $\neq 0$), entonces $nx = z - \alpha$; en caso contrario, nx = x; si x, z son estándar, entonces $x \hat{} z = x \times z$; si uno de entre x, z es o bien un estándar $u \neq 0$ o bien $u \oplus \alpha$ (siendo u estándar), mientras que el otro es $v \oplus \alpha$, siendo v estándar, entonces $x \hat{} z = (u \times v) \oplus \alpha$; $0 \hat{} x = x \hat{} 0 = 0$; si $z \neq 0$, $z \hat{} Nn1 = Nn1 \hat{} z = Nn1$; por último, si uno de entre x, z es $u - \alpha$, siendo u estándar, mientras que el otro es ya sea v, o $v - \alpha$, o $v \oplus \alpha$, siendo v estándar, pero $\neq 0$, entonces $x \hat{} z = n(u \hat{} v) = (u \times v) - \alpha$. Finalmente, xIz = $^1/_2$ ssi x = z; en caso contrario, xIz = 0. Queda así "construida" el álgebra de los números aléticos $\tilde{A}$ —o sea: el intervalo de hiperreales [0, 1] pertrechado con las siete operaciones

que acabamos de presentar—, que es un a. c. t. en la cual la relación de orden numérico ≤ es la misma que la relación de orden algebraico ≤, y el elemento central algebraico ½ es el número ½; el elemento algebraico (la operación nularia algebraica) 1 es el número 1; el elemento algebraico 0 es el número 0.

Isomórfica con $\tilde{A}$ es cualquier álgebra <A, Qt>, donde A es el conjunto de los números aléticos, pero donde el lugar que en $\tilde{A}$ ocupa el número ½ es ocupado por cualquier otro fraccionario estándar x tal que $0 < x < 1$. A un álgebra así podemos llamarla $\tilde{A}_x$ —siendo, por definición, $\tilde{A}$ *a secas* $\tilde{A}_{1/2}$ —. En $\tilde{A}_x$ el elemento central algebraico ½ (el ½ algebraico) es x, pudiendo x ser mayor, igual o menor que el número fraccionario ½. Por otro lado, $\tilde{A}$ es isomórfica con $\tilde{r}_x$, para cualquier x. Es característica común de las álgebras $\tilde{A}_x$ y $\tilde{r}_x$ el que cada subconjunto del conjunto de sus elementos tiene tanto un *ínfimo* como un *supremo* (más abajo, en el último punto de este mismo acápite —al exponer modelos para *Aq*—, definiremos la noción de ínfimo, que es la comúnmente expuesta —al igual que la de supremo— en cualquier manual decente de teoría de conjuntos). Algebras así, álgebras tales que cada subconjunto del conjunto de sus elementos tiene tanto un ínfimo como un supremo, serán denominadas, de aquí en adelante: *álgebras bien acotadas*.

De pasada, conviene notar lo siguiente. Si, en esta álgebra $\tilde{A}$, hubiéramos definido Nx como 1–x, dejaría de cumplirse el postulado (19); podríamos entonces reemplazar ese postulado por el siguiente par de postulados: XxIXz = xIz; mXx = Xmx. Un álgebra que satisfaga estos dos postulados, además de todos los postulados característicos de un a. c. t., salvo el (19), será llamada: álgebra cuasi transicional. Toda a. c. t. es un álgebra cuasi transicional, porque los dos postulados XxIXz = xIz y Xmx = mXx se deducen de los 24 postulados característicos de las aa.cc.tt., siempre que se incluya entre ellas al (19).

Un comentario incidental que vale la pena hacer antes de pasar al punto siguiente es que todas las álgebras "construidas" (fuera mejor decir: descubiertas y presentadas) en lo precedente explotan el reconocimiento de los números no estándar, descubiertos por los cultivadores del cálculo o análisis no estándar, promovido por Abraham Robinson —pero con precedentes en el cálculo infinitesimal de los fundadores: Leibniz y Newton— y desarrollado por Keisler, Rosser y otros matemáticos.

El sistema de cálculo sentencial Ap

Llamaremos *Ap* al sistema de cálculo sentencial que resulta de *Aq* (expuesto en el anejo IV.3 de este libro) al eliminar: de entre los símbolos del sistema, el functor 'B', las variables (x, y, z...) y el prefijo del cuantificador (U); de entre las reglas de inferencia, las rinf02, 03, 04, 05; y, de entre los esquemas axiomáticos, el A07 y el conyunto derecho de A02; introduciendo, en cambio, como símbolo primitivo la constante sentencial 'a'.

Definimos una valuación de *Ap* como sigue: sea *A* un a.c.t. cualquiera; sea *v* una función que tome como argumentos a fórmulas de *Ap* y como valores a elementos de *A;* para que *v* sea una valuación deberá cumplir las condiciones siguientes: $v(a) = m0$; $v(Hp) = Hv p$; $v(p{\downarrow}q) = N(v(p) + v(q))$; $v(p\hat{\ }q) = v(p) \hat{\ } v(q)$; $v(pIq) = v(p)Iv(q)$. (Creo que no hay lugar a confusión alguna por el hecho de que, en cada una de esas ecuaciones, un signo figure a la izquierda como functor de *Ap* y a la derecha como operador de la respectiva álgebra *A*.) Una fórmula, "p", es *válida* ssi cualquier valuación *v* es tal que $v(p) \in D$, siendo *D* el conjunto de elementos densos (i.e. $\{x \in A: Fx = 0\}$) del álgebra *A* que constituye el dominio de valores de *v*.

Es fácil demostrar que, a tenor de tal definición de *validez*, cada fórmula válida de *Ap* es un teorema de *Ap* y cada teorema de *Ap* es una fórmula válida de *Ap*. Expresado técnicamente, ello significa que *Ap* es un sistema lógico a la vez *robusto* y *completo*. (A una función que tome como argumentos fórmulas sintácticamente bien formadas de un sistema S y como valores a elementos de un conjunto o álgebra A la llamaremos en adelante: función de S a A.)

Algebras transitivas

Un álgebra transitiva, a.t. para abreviar, es un dúo ordenado $< A, T >$, donde $T = < 1, B, n, H, N, +, \hat{\ }, I >$ tal que: 1) $< A, < 1, N, H, n, +, \hat{\ }, I > >$ es un a.c.t.; 2) B es una operación unaria y es válido el siguiente postulado para cualquier $x \in A$: (25) o bien $x + a = x = Bx$, o, si no: $a.x \neq a$ y $Bx = 0$.

Llamamos '*Aj*' al sistema lógico que se forma añadiendo a *Ap* lo siguiente: el functor primitivo 'B', el esquema axiomático que es el conyunto derecho de A02 (en el anejo IV.3 de este libro), más la regla de inferencia rinf02.

Si *A* es un a.t. y si *v* es una función de *Aj* a *A*, se requerirá, para que *v* sea una valuación, que, para cualquier fórmula "p" de *Aj*, $v(Bp) = Bv(p)$. (De nuevo tenemos, en esa ecuación, que el mismo signo —en

este caso 'B'— denota, en el miembro izquierdo, a un signo del sistema lógico, y, en el miembro derecho de la ecuación, a un operador de la estructura algebraica en cuestión.) Cabe notar que cualquier producto directo $\Pi t \in T(A_t)$ de una familia (A_t) de álgebras cuasi transitivas puede convertirse en un a.t. sin más que añadirle el operador B como sigue: Bx = x si para cualquier función de proyección p_t, $p_t(x)$ es un elemento denso de A_t (o sea: es un elemento $z \in A_t$ tal que Fz = 0); en caso contrario, Bx = 0.

La validez para *Aj* se define así: una fórmula "p" de *Aj* es válida ssi cada valuación *v* de *Aj* en un a.t. *A* es tal que *v*(p) es un elemento denso de *A*.

Es fácil demostrar que cada teorema de *Aj* es una fórmula válida de *Aj* y viceversa. Por consiguiente, *Aj* es también un sistema robusto y completo.

Modelos para Aq

Cabe exponer modelos para *Aq* (el cálculo cuantificacional entero expuesto en el anejo IV.3). Tomemos aa.cc.tt. bien acotadas como las construidas más arriba y formemos un producto directo $\bar{T} = \Pi t \in T(A_t)$ de una familia (A_t) cada uno de cuyos miembros es un a.c.t. bien acotada. Añadimos a $\bar{T}$ la operación B, según la pauta que figura línea más arriba, y ya tenemos a $\bar{T}$ convertido en un a.t., y, por ende, un *modelo* de *Aj*, en el siguiente sentido: cada teorema de *Aj* es una fórmula "p" tal que cualquier valuación *v* de *Aj* en $\bar{T}$ es tal que *v*(p) es denso. [De manera más general dícese que un conjunto de elementos, A, es un modelo de una teoría, T, ssi: 1.º, hay un subconjunto propio no vacío de A cuyos miembros son los elementos *designados* de A —en las álgebras transitivas y cuasitransitivas los elementos designados son los densos—; 2.º, hay una familia no vacía de funciones cada una de las cuales toma como argumentos a las fórmulas sintácticamente bien formadas (del lenguaje) de T, y como valores a elementos de A; 3.º, cada una de esas funciones hace corresponder a cada teorema de T un elemento designado A; 4.º, ninguna de esas funciones hace corresponder a cada uno de sus argumentos un elemento designado de A.] Para convertir a $\bar{T}$ en un modelo —en ese sentido— de *Aq* procedemos así: sea una función *v* de *Aq* a $\bar{T}$: *v* será una valuación de *Aq* ssi es como una valuación de *Aj* y, además, cumple la condición que se va a indicar. Si 'x' es una variable cualquiera, y *v* y *v'* son valuaciones de *Aj* en $\bar{T}$, entonces *v'* es una x-*variante* de *v* ssi, para cada fórmula "p" que no contenga ocurrencia alguna de la variable 'x', se tiene que *v*(p)

= v'(p); sentado eso y si v es una función de *Aq* a *A* que es una valuación de *Aj*, se tiene que, para que sea una valuación de *Aq*, debe cumplir esta condición ulterior: v(Uxp) = $inf\{u \in \tilde{T}$: hay alguna función, v', que es una x-variante de v, y tal que $v'(p) = u\}$ ('*inf*' significa: 'ínfimo', en sentido dualmente opuesto a la noción *supremo:* dado un conjunto cualquiera C, pertrechado con una relación de orden —una relación reflexiva, antisimétrica y transitiva—, ≤, y dado un subconjunto C' de C, un elemento x de C es un *minorante* de C' ssi cualquier miembro de C', z, es tal que x ≤ z; pues bien, un minorante u de C' será llamado el *ínfimo* de C' ssi cualquier otro minorante de C', v, es tal que v ≤ u; o sea: el ínfimo de C' es el mayor de sus minorantes, o lo que es lo mismo: su mayor cota inferior).

La definición de validez para *Aq* es como las ya dadas. Y se prueba que cada teorema "p" de *Aq* es tal que, si v es una valuación de *Aq* en una de esas álgebras $\tilde{T}$, cualquiera que sea, entonces v (p) es denso y, por ende, "p" es una fórmula válida. Así pues, *Aq* es un sistema robusto. Pero no hemos probado que sea *Aq* un sistema completo e.d., que, así definida la validez, cada fórmula válida de *Aq* sea un teorema de *Aq*. (Para probar la completez de *Aq* es menester introducir nociones algebraicas más complicadas, como la de álgebra transitiva cuantificacional; esa prueba figura en el Ribete de mi último libro, todavía inédito, *Rudimentos de lógica matemática.)*

Por último, al habérnoslas con *Adu* no hemos encontrado todavía ni la completez ni la robustez de esa teoría de conjuntos (en general, las demostraciones de robustez —o incluso meramente de no delicuescencia— de una teoría de conjuntos son problemáticas, dificultosas y, cuando se llegan a encontrar —si es que se hallan alguna vez—, son condicionales o hipotéticas).

Cerraré este anejo señalando que en toda nuestra construcción algebraica se afirma la existencia de 0 y de los componentes cero de ciertos elementos de cada producto directo de álgebras cuasitransitivas o transitivas. Ahora bien, filosóficamente considerado, eso es un mero artilugio para simplificar la modelización. Una modelización sin 0 y sin componentes cero es factible y viable. Sólo que ya no sería, hablando con propiedad, algebraica, sino "cuasialgebraica": los conjuntos de elementos que se postularan no estarían cerrados para todas las operaciones; y la semántica a que habría de recurrirse no sería funcional: las valuaciones no serían siempre funciones, sino funciones parciales (se tendría que, para ciertas oraciones "p", v sería tal que 'v(p)' no denotaría a nada en absoluto). Todo ello es matemáticamente más complicado, pero filosóficamente más satisfactorio, pues sólo así se

salvaguarda la ecuación verdad=existencia. En otros trabajos he elaborado para *Aj* semánticas no estrictamente algebraicas en las cuales no se postula elemento cero.

EPILOGO

VERSION VIEJA Y VERSION NUEVA DE LA ONTOLOGIA ONTOFANTICA

Defuit huic libro ultima lima. Sí, claro: y ¿a cuál no? No, no hay ninguna lima que pueda ser la última: todo filosofar evoluciona y va adoptando nuevas modalidades —sólo a veces para mejor. Porque no siempre los cambios de enfoque son para mejor (¡cuantísimos filósofos, la mayoría sin duda, evolucionaron para peor, a partir de cierto estadio en el desarrollo de sus puntos de vista!), no deben ocultarse ni arrinconarse versiones anteriores de una concepción filosófica dada, ya que, a lo mejor, a los lectores van a resultarles más interesantes, o a sugerirles ideas más valiosas.

El cuerpo del presente libro fue acabado de escribir hace treinta y nueve meses. En él se expone y se sustenta con argumentos lo que voy a llamar la 'Versión Vieja', VV para abreviar, de la filosofía ontofántica. Ultimamente, sin embargo, he venido a estimar como digna de consideración la Versión Nueva, VN para abreviar, de dicha filosofía. Voy a bosquejar, muy sucintamente, una indicación de las divergencias entre ambas versiones.

El punto donde se origina la revisión conducente a VN es el del principio de separación estudiado en el capítulo IX.5. Las consideraciones que me habían llevado a sustentar la versión que de tal principio brindo en ese lugar del presente libro eran las siguientes. Partíamos del principio ingenuo de separación: todo ente, z, pertenece al conjunto de entes x tales que ... x ---en la misma medida en que sea

verdad que ... z---. Ese principio debia ser sometido a restricciones y matizaciones por varios motivos: 1) necesidad de evitar aporías lógicas que haría surgir el principio ingenuo de separación hasta en una teoría contradictorial de conjuntos (a menos que la lógica sentencial subyacente sea una lógica relevante muy débil, como la de Routley, p. ej.); 2) necesidad de armonizar ese principio con el de gradualidad, expuesto en IX.1, según el cual cada ente posee, al menos en grado ínfimo, todas las propiedades; 3) necesidad de reconocer —por otros motivos— la existencia de entes lógicamente transcendentes, o sea: tales que pertenecen, a la vez y en medidas elevadas, a conjuntos opuestos entre sí. Las razones en que se funda este tercer motivo son un tanto complejas: en parte filosófico-teológicas, en parte tal vez una «intuición» básica de lo real. En cualquier caso, podemos prescindir aquí de ese tercer motivo y fijarnos sólo en los otros dos.

Como solución al choque entre la conveniencia de adoptar un principio de separación tan próximo al ingenuo como resultara factible y la de tomar nota de los dos motivos [el (1) y el (2)] apuntados, se perfiló un principio de separación según el cual cualquier elemento o ente clasificable, z, pertenece al conjunto de entes, x, tales que ... x ---en la medida en que es cierto, o punto menos, que ... z--- (vide capítulo IX.5 para una dilucidación de ese funtor 'es verdad, o punto menos, que'). Mas todavía era insatisfactoria esa versión, ya que se planteaba el problema siguiente. Se desea reconocer que los *aspectos de lo real* o "mundos-posibles" —incluidos los lugares espaciales y los lapsos temporales— son entes, y entes reales, o sea: existentes en todos los aspectos (no cuasientes o pseudoentes, o sea entículos que fueran relativamente del todo irreales). También deseamos garantizar que un aspecto de lo real o mundo-posible sea un ente, w, tal que el no suceder en w que p equivalga al suceder en w que no-p (para cualquier fórmula "p"). Tomemos un no-elemento, o ente inclasificable, x, y un aspecto de lo real, w: el no existir x en w deberá equivaler al darse en w la inexistencia de x. ¿Cómo concebir, en general, el suceder que p en un aspecto de lo real, w? Lo más natural es considerar a cada aspecto de lo real como el conjunto de cuanto en él sucede o tiene lugar (un conjunto w al que pertenecería cada hecho en aquella medida en que sea verdad que ese hecho es verdadero en w). Pero volviendo entonces a la deseada equivalencia entre el no existir un ente inclasificable x en el aspecto w y el tener lugar en w la inexistencia de x, resultará que no puede darse tal equivalencia: porque hay al menos dos entes inclasificables diferentes —el conjunto de Russell y su complemento—: ambos pertenecerán a cualquier clase, incluyendo w, sólo infini-

tesimalmente —uniformemente en un grado infinitamente falso, pero infinitesimalmente verdadero—; luego sus respectivas inexistencias pertenecerían a w uniformemente en un grado que es infinitamente verdadero, pero infinitesimalmente falso; y eso para cualquier w; así pues, las inexistencias de esos dos entes inclasificables serán igual de existentes la una que la otra en todos los aspectos de lo real, una sola y misma cosa; mas, si las negaciones o inexistencias de dos entes son idénticas, es que también son idénticos esos dos entes; lo cual va contra la hipótesis —que no es mera hipótesis, sino certeza de que, efectivamente, hay diversos entes inclasificables. Una solución a esta dificultad —que es la que se adoptó en VV— estribaba en tomar las posiciones siguientes: 1.ª) el suceder que p en un aspecto de lo real w no será en general identificado al pertenecer el hecho de que p a w, sino al revés: será el participar w del hecho de que p, e. d. el que ese hecho de que p sea una propiedad del aspecto w; 2.ª) a fin de que sea factible adoptar la posición precedente sin incurrir en incoherencia, y dada la realidad de hechos como [la existencia de] clases unitarias, cual es, p. ej., la espartaquidad —la propiedad de ser ni más ni menos que Espartaco—, reconocer que los aspectos de lo real son lógicamente trascendentes, e. e. que no les es aplicable el principio de separación (pues, de serles aplicable a ellos, resultará que la espartaquidad sólo sería un tanto existente en un aspecto de lo real si es que ese aspecto fuera idéntico a Espartaco, de lo cual se seguirían *super*contradicciones); 3.ª) a fin de que, pese a todo eso, pueda continuarse considerando a un aspecto de lo real, w, como el conjunto de los hechos que en w tienen lugar, admitir un principio de identidad entre quididad y existencia de los aspectos de lo real, a saber: que, para cualquier elemento no trascendente, x, y cualquier aspecto de lo real, w, el que x participe de —o sea: pertenezca a— w es lo mismo que el que w participe de x.

Ello llevaba a plantearse cuáles son los entes trascendentes: ¿sólo los aspectos de lo real? Y, ¿cuáles entes son aspectos de lo real? La respuesta que pareció juiciosa es ésta: los aspectos de lo real son entes infinitos —entes cuyo grado de realidad es en todos los aspectos infinitamente elevado, o sea cuyo grado de irrealidad es, en cada aspecto, o nulo o sólo infinitesimal (siendo infinitesimal aquella medida de realidad o existencia que es menor que cualquier otra). Y todos los entes infinitos son lógicamente trascendentes, porque su grado de realidad los hace estar allende las delimitaciones o demarcaciones que afectan a los entes finitos; y, si un ente tiene una quididad diferente de él mismo, esa quididad es para él como una barrera, como una cerca o almora que acotándolo le confiere, sí, un puesto en la realidad, un sitio

entitativo propio que no puede ocupar ningún otro ente, mas lo hace al precio de confinarlo a ese sitio, coartándolo y enmarcándolo; por lo cual un ente infinito, u, debe ser idéntico a su propia quididad —al conjunto de las propiedades por él poseídas—, o sea: debe aplicársele el principio de simetría en la ejemplificación (a saber: que, para cualquier elemento finito, x, la pertenencia de u a x sea lo mismo que la de x a u); mas eso sólo es posible si dicho ente infinito es lógicamente trascendente.

Con todo eso —más el resto de las tesis defendidas en este libro— quedaba articulada la VV de la filosofía ontofántica. Mas poco a poco se manifestó una dificultad: que, según ese enfoque, la existencia dejaba de ser la clase a la que pertenece cada ente x en la medida en que es verdad que x (o sea en la medida en que existe x). Era, pues, menester introducir dos significados de 'existe': uno categoremático y el otro sincategoremático. Si '1' denota a la existencia (o sea: al mundo real, que engloba a todos los aspectos de lo real), entonces: 'x1' denota la pertenencia de x al existir, mientras que 'x' se lee 'existe x' con un 'existe' meramente sincategoremático, eliminable en un lenguaje adecuado. Esa dualidad de lecturas o interpretaciones de la tercera persona del singular del verbo 'existir' trae consigo consecuencias molestas, como la de que no podamos ya, sin incurrir en grave inexactitud, decir que el existir es una propiedad cuya función característica es una transformación nula o idéntica (vide cap. I.4); eso sería verdad sólo para aquellos argumentos de la función que sean elementos finitos. Peor todavía es esta otra: como resulta fácil probar, la existencia es lo mismo que la relación de abarcamiento —a tenor de la teoría combinatoria de relaciones propuesta en II.9—, o sea: el guardar z con x la relación de abarcamiento es lo mismo que el pertenecer x a la existencia de z; mas el que z guarde con x la relación de abarcamiento es «intuitivamente» sentido como lo mismo que el que z abarque a x; pero, si aceptamos VV, esta última identidad podrá asegurarse sólo cuando x y z sean elementos finitos —si no, puede fallar tal equivalencia; por consiguiente, al igual que habría un 'existe' categoremático y otro sincategoremático, habría un 'abarca' categoremático y otro sincategoremático, a saber: xz1 (que se lee: x pertenece a la pertenencia de z al existir; o también: con x guarda z la relación de abarcamiento —que es la existencia misma—) sería que se dé, categoremáticamente, una relación de abarcamiento de x por z; pero xz sería que x pertenezca a z, e. d. que —sincategoremáticamente— z abarque a x. Como en 'xz' algún signo —la concatenación, de derecha a izquierda— debe estar representando de algún modo a la relación de abarcamiento, tendría-

mos que, cuando ésta última está *así* representada, está actuando de un modo irreducible a aquel en que está actuando cuando es *denotada* o nombrada por '1', que sería un nombre de la existencia; daríanse, pues, dos modos de abarcamiento irreducibles (claro está que en muchos casos —a saber: cuando esté enlazando a elementos finitos— serán equivalentes ambos modos de darse). Lo peor era esa postulación de modos irreducibles de darse la relación de abarcamiento, resultando algo oscuro ese modo sincategoremático de abarcar —como es, en general, oscura cualquier dualidad de modos a la que se quiera confiar alguna tarea filosóficamente útil.

Esa dificultad condujo a la revisión de la teoría y a la elaboración de la VN. Con ésta se vuelve a que el tener lugar un hecho, p, en un aspecto de lo real, w, sea la pertenencia de p a w. Se mantienen las tesis de que los aspectos de lo real son entes infinitos y de que un ente infinito es idéntico a su propia quididad (aplicándosele así el principio de simetría en la ejemplificación) por lo cual todo ente infinito es lógicamente trascendente. Lo que cambia es que los no-elementos (los entes *garbullosos* o inclasificables), en lugar de tener, como antes, que pertenecer a una clase cualquiera sólo en medida infinitesimal, pueden pertenecer a una clase en medida no infinitesimal siempre y cuando esa clase sea un ente infinito. En vez de postularse, como antes, que la existencia participa de un hecho cualquiera, p, en la medida en que es verdad que p, se postula ahora que un hecho cualquiera, p, pertenece a (= participa de) la existencia en la medida en que es verdad que p.

El principio de separación queda, pues, en VN formulado así: Todo ente, z, es tal que: si, siendo un elemento finito el conjunto de entes, x, tales que p, z es un ente clasificable, entonces: o bien es z un ente infinito, o, si no, es verdad lo siguiente: z pertenece al citado conjunto en la medida en que, siendo z un ente clasificable, sea verdad o punto menos que p [x/z].

¿Qué es lo que queda alterado, en la ontología ontofántica, con esta nueva versión? ¡Poco! Pero algo, de todos modos: habrá que introducir una serie de reajustes en la teoría de conjuntos *Adu* (NV), como el ya apuntado de, en lugar de postular axiomáticamente "1p1p", postular "p11p", y, en lugar de escribir los 'w' que mientan a aspectos de lo real o "mundos-posibles" concatenadamente a la izquierda de la oración a la que afectan (wp), escribirlos a la derecha (pw), haciendo ese tipo de cambios uniformemente en definiciones, axiomas y teoremas. Aparte de eso, modificar el propio esquema de separación, a tenor de lo recién indicado.

Una de las consecuencias de esos cambios es que ya no puede ase-

gurarse que sea un teorema de *Adu* lo dicho en el capítulo III.11, a saber: que un ente cualquiera, x, existe a lo sumo en la medida en que x está ejemplificado por algo. (En VV sí: x equivale a 1x; pero, a su vez, 1x implica a —e. d.: es a lo sumo tan verdadero como— Ez (zx), o sea a: hay algo que pertenece a x.) Naturalmente, nada nos impediría sentar tal principio (Ux(xDEz (zx)) como un axioma adicional de nuestra teoría de conjuntos. Lo que sí es ahora teoremático en *Adu* (NV) es que un ente, sea el que fuere, existe sólo en la medida en que posee alguna propiedad: Ux (xDEz (xz)).

Fuera hoy por hoy prematuro pronunciarse firmemente en contra, ya sea de VV, ya sea de VN. VV tiene sus ventajas: el principio de separación de VV es menos complicado; es teoremático en VV el principio de que nada existe sino en la medida en que es ejemplificado por algo. Seguramente, a lo que parece echarse de ver, esas ventajas son menores que las que ostenta VN: un tratamiento uniforme de las ocurrencias de 'existe' y de las de 'abarca' (de suerte que, para todo ente x, sin excepción, x es idéntico a la pertenencia de x al existir); una concepción de la existencia como propiedad cuya función característica es una transformación idéntica *para cualquier argumento sin excepción;* concebir a un aspecto de lo real como un conjunto w que abarca a un hecho *cualquiera* en la medida en que éste último sucede o tiene lugar en w.

El futuro dirá cuál de las dos versiones lleve las de ganar y resulte más convincente o plausible, por sus mayores ventajas para sistematizar armónica y cohesionadamente nuestra visión del mundo. En todo caso, nadie debe exagerar el alcance de la discrepancia entre ambas versiones. Casi todo el contenido del presente libro se mantendría inalterado aun en el marco de la VN, de ser ésta adoptada. Invito a mis lectores a que participen en este debate.

León, junio de 1984

LISTA DE REFERENCIAS

(B:1) BRENTANO FRANZ: *The True and the Evident.* Ed. por Oskar Kraus, trad. del alemán por R. Chisholm et al, Routledge and K. P., Londres, 1966 (la ed. original es de 1930).

(B:2) BRIDGES, GEOFFREY, G., O.F.M.: *Identity and Distinction in Petrus Thomae, O.F.M.* The Franciscan Institute, St. Bonaventure, Nueva York, 1959.

(C:1) CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL: *La filosofía árabe.* «Revista de Occidente», Madrid, 1963.

(F:1) FRAILE, GUILLERMO, O.P.: *Historia de la filosofía.* BAC, Madrid, 3 vols.

(G:1) GILSON, ETIENNE: *Le thomisme: Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin.* Vrin, Paris, 1944 (5.ª ed. rev. y aum.).

(G:2) GILSON, ETIENNE: *L'être et l'essence.* Vrin, Paris, 1972 (2.ª ed. corr. y aum., 2.ª impr.).

(G:3) GUÉROULT, MARTIAL: *Spinoza.* Aubier Montaigne, Paris, 2 vols., 1968 y 1974.

(G:4) GEACH, PETER: *Reference and Generality.* Cornell U.P., Ithaca, 2.ª ed., 1968.

(G:5) GEACH, PETER: "Ontological Relativity and Relative Identity", ap. *Logic and Ontology.* New York U.P., ed. por M. K. Munitz, 1973.

(G:6) GEACH, PETER: "Identity", ap. *Logic Matters.* Blackwell, Oxford, 1972, pp. 238-47.

(G:7) GRIFFIN, NICHOLAS: *Relative Identity.* Clarendon, Oxford, 1977.

(J:1) JERÓNIMO, SAN: *Cartas.* BAC, ed. bil. (lat. y cast.) por D. Ruiz B., Madrid, 1962.

(M:1) MAYDOLE, ROBERT E.: *May-Valued Logic as a Basis for Set Theory.* Michigan: University Microfilms, Ann Arbor, 1973.

(P:1) PEÑA, LORENZO: *La coincidencia de los opuestos en Dios.* EDUC, Quito, 1981.

(P:2) PEÑA, LORENZO: *Contradiction et vérité.* Université de l'Etat, Lieja, 1979.

(P:3) PEÑA, LORENZO: *Formalización y lógica dialéctica.* PUCE, Quito, 1980.

(R:1) RECK, ANDREW J.: "Being and Substance", en *The Review of Metaphysics* 31/4 (junio 1978), pp. 533 ss.

(S:1) Suárez, Francisco: *Disputaciones metafísicas.* Gredos, ed. bil. (lat. y cast.) por S. Rábade et al, Madrid, 7 vols.

(S:2) Spinoza, B.: *Oeuvres.* Flammarion, ed. y trad. por Ch. Appuhn, Paris, 1964-1966, 4 vols.

(S:3) Scott, Dana: "Does Many-Valued Logic Have Any Use?" ap. *Philosophy of Logic.* Blackwell, ed. por S. Körner, Oxford, 1976.

(V:1) Vlastos, Gregory: "Degrees of Reality in Plato" ap. *New Essays on Plato and Aristotle.* Routledge and K.P., ed. por R. Bambrough, Londres, 1965, pp. 1-59.

(W:1) Wiggins, David: *Identity and Spatio-Temporal Continuity.* Blackwell, Oxford, 1967.

BIBLIOGRAFIA SUMARIA

AARON, RICHARD I.: *The Theory of Universals*, Clarendon Press, Oxford, 1967.

ARMSTRONG, D. M.: *Universals and Scientific Realism*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

ARISTÓTELES: *Metafísica*. Texto trilingüe (original griego más traducciones latina y castellana) por V. García Yebra, 2 vols., Gredos, Madrid, 1970.

AVICENA: *Sobre Metafísica*. Ed. y trad. Miguel Cruz Hernández, "Revista de Occidente", Madrid, 1950.

BARCAN-MARCUS, RUTH: "Nominalism and the Substitutional Quantifier", en *The Monist*, 61/3 (julio de 1976), pp. 351-62.

BARNES, JONATHAN: *The Ontological Argument*. MacMillan, Londres, 1972.

BEIGBEDER, MARC: *Contradiction et nouvel entendement*. Bordas, Paris, 1972.

BEUCHOT, MAURICIO: "Wittgenstein, Austin y Strawson sobre la ontología", en *Revista de Filosofía* (México), vol. 13, mayo-agosto 1980, pp. 155-76.

BENCIVENGA, ERMANNO: "Again Existence as a Predicate", en *Philosophical Studies* 37/2 (febrero 1980), pp. 125-38.

BENNET, DANIEL: "Essential Properties", en *The Journal of Philosophy*, 66/15, pp. 487-99.

BERGMANN, GUSTAV: "Esbozo de un inventario ontológico", en *Teorema VIII*/2, 1978, pp. 93-105.

BERGMANN, GUSTAV: *Meaning and Existence*. The University of Wiscosin Press, 2.ª ed., Madison, 1968.

BERGMANN, GUSTAV: *Logic and Reality*. The University of Wisconsin Press, Madison, 1964.

BOCHENSKI, J. M.: *Lógica y ontología*. Revista *Teorema* (Trad. A. Sánchez), Valencia, 1977.

BRADFORD, DENNIS E.: *The Concept of Existence: A Study of Nonexistent Particulars*. University Press of America, Lanhan, Md, 1980.

BURRELL, DAVID B. C. S. C.: "John Duns Scotus: The Univocity of Analogous Terms", en *The Monist* 49/4, octubre 1965, pp. 639-58.
BUTCHVAROV, PANAYOT: *Ressemblance and Identity*. Indiana University Press, Bloomington, 1966.
BUTCHVAROV, PANAYOT: *Being Qua Being: A theory of Identity, Existence, and Predication*. Indiana University Press, Bloomington, 1979.
CAMPBELL, KEITH: "The Metaphysics of Abstract Particulars", ap. *Midwest Studies of Philosophy*, vol. VI: *The Foundations of Analytical Philosophy*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981, pp. 477-88.
CARNAP, RUDOLF: *Meaning and Necessity*. Chicago University Press (2.ª ed.), 1955.
CASTAÑEDA, HÉCTOR-NERI: "Some Reflection on Existence", en *Philosophic Exchange*, vol. 3 (verano 1980), pp. 21-40.
CASTAÑEDA, HÉCTOR-NERI: *La teoría de Platón sobre las formas, las relaciones y los particulares en el Fedón*. (Trad. M. Valdés), Instituto de Investigaciones Filosóficas (Cuaderno núm. 34), México, 1976.
CASTAÑEDA, HÉCTOR-NERI: "Philosophical Method and the Theory of Predication and Identity", en *Noûs* 12/2, mayo 1978, pp. 189-210.
CHIHARA, CHARLES S.: *Ontology and the Vicious Circle Principle*. Cornell University Press, Ithaca, 1973.
CHILD, J., & GOLDBERG, F. I.: "'Exists' as a Predicate: A Reconsideration", en *Analysis*, vol. 31, octubre 1970, pp. 53-7.
CHISHOLM, RODERICK: *Person and Object. A Metaphysical Study*. George Allen & Unwin, Londres, 1976.
CHURCH, ALONZO: "Ontological Commitment", en *The Journal of Philosophy*, 55, 1958, pp. 1008-1014.
COOK, MONTE: "Rigid Designators and Disguised Descriptions", *ap. New Essays in Philosophy of Language*, ed. por F. J. Pelletier & C. G. Normore, *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary vol. VI, Guelph, Ontario, 1980.
COOPER, NEIL: "Ontological Commitment", en *The Monist* 50/1, enero 1966, pp. 125-29.
CORVI, ROBERTA: *La filosofia di P. F. Strawson*. Vita e Pensiero, Milán, 1979.
DAVIDSON, DONALD: "The Method of Truth in Metaphysics", en *Midwest Studies in Philosophy*, vol. II, University of Minnesota, Morris, 1977.
DUMMETT, MICHAEL: *Truth and Other Enigmas*. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1978.
FERNÁNDEZ, CLEMENTE: *Metaphysica generalis*, ap. *Philosophiae Scholasticae Summa*, BAC, Madrid, 1964.
FITCH, FREDERIC B.: "Some Logical Aspects of Reference and Existence", en *The Journal of Philosophy*, septiembre-octubre, 1960.
FORGIE, WILLIAM J.: "Frege's Objection to the Ontological Argument", en *Noûs* 6/3, septiembre 1972.
FREGE, GOTTLOB: *Escritos lógico-semánticos*. Tecnos (trad. C. Luis y C. Pereda), Madrid, 1974.
FRENCH, PETER A., y otros (eds.): *Studies in Metaphysics-Midwest Studies in Philosophy*. vol. IV, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1979.
GALE, RICHARD M.: *Negation and Non-Being*. Blackwell, Oxford, 1976 (A. P. Q. Monograph núm. 10).
GEACH, PETER: *Logic Matters*. Blackwell, Oxford, 1972.
GILSON, ETIENNE: *L'Etre et l'Essence*. Vrin, Paris, 1972.
GOCHET, PAUL: *Esquisse d'une théorie nominaliste de la proposition*. Armand Colin, Pa-

ris, 1972 (trad. inglesa rev. *Outline of a Nominalist Theory of Proposition*. Reidel, Dordrecht, 1980).

GOTTLIEB, DALE: *Ontological Economy*. Oxford University Press, 1980.

GRIFFIN, NICHOLAS: *Relative Identity*. Clarendon, Oxford, 1977.

GROSSMANN, REINHARDT: *Ontological Reduction*. Indiana U. P., Bloomington, 1973.

GYORY, RICHARD A.: *The Emergence of Being: Through Indian And Greek Thought*. University Press of America, Washington D. C., 1978.

HAACK, SUSAN: "Some Preliminaries to Ontology", en *Journal of Philosophical Logic* 5/4, nov. 1976, pp. 457-74.

HAACK, SUSAN: *Deviant Logic*. Cambridge U. P., Cambridge, 1974.

HALLER, RUDOLF (ed.): *Jenseits von Sein und Nichtsein. Beiträge zur Meinongforschung*. Akademische Druck-u. Verlaganstalt, Graz, 1972.

HARTMANN, NICOLAI: *Ontologia*. Fondo de Cultura Económica, 5 vols. (trad. J. Gaos), México, 1954-64.

HARTSHORNE, CHARLES: *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*. Open Court, La Salle, 1962.

HENRY, D. M.: "Being, Essence, and Existence", en *Logique et Analyse* 7/27/, octubre 1964, pp. 104-10.

HERRERA IBÁÑEZ, ALEJANDRO: *¿Es la existencia un predicado lógico?* Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1976.

HINTIKKA, JAAKKO: "Toward a Theory of Definite Descriptions", en *Analysis*, 1959.

HINTIKKA, JAAKO: "A Program and a Set of Concepts for Philosophical Logic", en *The Monist* 51/1, enero 1967, pp. 69-92.

HOCHBERG, HERBERT: "Nominalism, General Terms, and Predication", en *The Monist* 61/3, julio 1978, pp. 460-75.

HOCHBERG, HERBERT: "Relations, Properties, Classes, and the Problem of Individuation", en *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 10, verano 1979, pp. 105-12.

HOCHBERG, HERBERT: *Thought, Fact and Reference: The Origins and Ontology of Logical Atomism*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1978.

HOOK, SIDNEY: *The Quest of Being*. St. Martin's Press, Nueva York, 1961.

JACOBS, WILLIAM: "Aristotle and Nonreferring Subjects", en *Phronesis*, vol. 24, 1979, pp. 282-300.

JORDAN, MARCK D.: "The Grammar of *Esse*: Re-Reading Thomas on the Transcendentals", en *Thomist*, vol. 44, enero 1980, pp. 1-26.

JUBIEN, MICHAEL: "Ontology and Mathematical Truth", en *Noûs* XI 2, mayo 1977, pp. 133-150.

KAMINSKY, JACK: "Ontology and Language", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 23, 1962, pp. 508-17.

KAMINSKY, JACK: *Logic and Language*. Southern Illinois U. P., Carbondale, 1969.

KIEFER, HOWARD & MUNITZ, MILTON (eds.): *Language, Belief and Metaphysics*. State University of New York Press.

KITELEY, MURRAY: "Is Existence a Predicate?", en *Mind* vol. 73, 1964, pp. 364-73.

KITELEY, MURRAY: "Existence and the Ontological Argument", en *Philosophy and Phenomenological Research* 18/4, junio 1958.

KRIPKE, SAUL: "Is There a Problem about Substitucional Quantification?" ap. *Truth & Meaning*, ed. por G. Evans y J. McDowell, Clarendon Press, Oxford, 1976.

KRIPKE, SAUL: *Naming and Necessity*. Harvad U. P., Cambridge, Mass. 1980.

KÜNG, GUIDO: *Ontologie und Logistische Analyse der Sprache*. Springer, Viena, 1963.

LAMBERT, KAREL: *The Logical Way of Doing Things*. Yale U. P., New Harven, 1969.

LEHRER, KEITH: *Analysis and Metaphysics: Essays in Honor of R. M. Chisholm.* Reidel, Dordrecht, 1975.

MARGOLIS, JOSEPH (ed.): *Fact and Existence.* Blackwell, Oxford, 1969.

MARTIN, R. M.: *Events, Reference, and Logical Form.* The Catholic University of America Press, Washington, 1978.

MATES, BENSON: "Identity and Predication in Plato", en *Phronesis*, vol. 24, 1979, pp. 211-119.

MENNE, ALBERT (ed.): *Logico-Philosophical Studies.* Reidel, Dordrecht, 1962.

MILLER, MITCHEL H., Jr.: "Parmenides and The Disclosure of Being", en *Apeiron*, vol. 13, junio 1979, pp. 12-35.

MOISIL, Gr. C.: *Essais sur les logiques non chrysipiennes.* Editions de l'Academie de la République Socialiste de Roumanie, Bucarest, 1972.

MOORE, G. E.: *Philosophical Studies.* Routledge & K. P., Londres, 1970 (reimp. ed. de 1922).

MUNITZ, MILTON K. (ed.): *Logic and Ontology.* New York U. P., Nueva York, 1973.

MUNITZ, MILTON K. (ed.).: *Identity and Individuation.* New York U. P., Nueva York, 1971.

MUNITZ, MILTON K. and UNGER, PETER K., (eds.): *Semantics & Philosophy.* New York U. P., Nueva York, 1974.

MUNITZ, MILTON K.: *The Mystery of Existence.* New York U. P., Nueva York, 1974.

MUNITZ, MILTON K.: *Existence and Logic.* New York U. P., Nueva York, 1974.

NAKHNIKIAN, G. & SALMON, W. C.: "'Exists' as a Predicate", en *Philosophical Review* 66, octubre 1957, pp. 535-42.

NIELSEN, HARRY A.: "The Bearer of Ontological Commitment", en *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 5, 1964, pp. 133-8.

ORAYEN, RAÚL: "Predicación de existencia y prueba ontológica", en *Crítica*, mayo-septiembre, 1970.

ORENSTEIN, ALEX: *Existence and the Particular Quantifier.* Temple U.P. Philadelphia, 1978.

OUBIÑA, LIA: *Introducción a la teoría de conjuntos.* Eudeba, Buenos Aires, 1971.

PARSONS, TERENCE: «A Prolegomenon to Meinongian Semantics», en *The Journal of Philosophy*, 71/16, septiembre 19 de 1974, pp. 561 ss.

PEDLE, FRANK: *Thought and Being.* University Press of America, Washington, 1980.

PEÑA, LORENZO: *Le sens gnoseólogique de la preuve anselmienne.* PUCE, Quito, enero de 1975.

PEÑA, LORENZO: *La dialéctica platónica como filosofía del lenguaje.* PUCE, Quito, julio de 1975.

PEÑA, LORENZO: *Contradiction et vérité - Etude sur les fondements et la portée épistémologique d'une logique contradictorielle.* Université de L'Etat, Lieja, enero de 1979.

PEÑA LORENZO: *Hay clases - Estudio sobre Abelardo y el realismo colectivista.* PUCE, Quito, marzo de 1980.

PEÑA, LORENZO: *Una defensa de la univocidad de la palabra 'ente'*, PUCE, Quito, mayo de 1980.

PEÑA, LORENZO: *Formalización y lógica dialéctica.* PUCE, Quito, abril de 1980.

PEÑA, LORENZO: *Apuntes introductorios a la lógica matemática elemental.* PUCE, Quito, mayo de 1980.

PEÑA, LORENZO: "The Philosophical Relevance of a Contradictorial System of Logic: *AP*", *Proceedings of the Tenth International Symposium on Multiple-Valued Logic.* Evanston (Illinois), junio de 1980, pp. 238-52.

PEÑA, LORENZO: «Prenexation, Comparatives, and Non-Archimedean Infinite-Valued

Fuzzy Logic", *Proceedings of the Eleventh International Symposium on Multiple-Valued Logic.* Oklahoma City, mayo de 1981, pp. 168-74.

PEÑA, LORENZO: "Tratamiento de las descripciones definidas en el marco de una lógica infinivalente de lo difuso", ponencia presentada al V Simposio Latinoamericano de Lógica Matemática. Bogotá, julio de 1981.

PEÑA, LORENZO: *La coincidencia de los opuestos en Dios.* Educ (Ediciones de la Universidad Católica), Quito, 1981.

PEÑA, LORENZO: "Negación dialéctica y lógica transitiva", en *Crítica,* núm. 43, 1983, pp. 51-78.

PEÑA, LORENZO: «Aporetic and Nonaporetic Paradoxes from the Viewpoint of an Axiomatized Contradictorial Fuzzy Set-Theory" y "Fuzzy Arithmetics", trabajos publicados en los *Proceedings of the Twelfth International Symposium on Multiple-Valued Logic,* Paris, mayo de 1982, pp. 171-77 y pp. 232-34, respectivamente.

PEÑA, LORENZO: «Verum et ens conuertuntur: The Identity between Truth and Existence within the Framework of a Contradictorial Modal Set-Theory», *ap. Paraconsistent Logic,* comp. y ed. por Graham Priest & Richard Routley. Munich: Philosophi-Verlag, 1985 (en prensa).

PEÑA, LORENZO: "El conflicto de valores: reflexión desde una perspectiva lógico-filosófica", *ap. Crisis de valores,* comp. por J. González, Educ, Quito, 1982, pp. 131-62.

PEÑA, LORENZO: "Identity, Fuzziness, and Noncontradiction", *Noûs,* vol. 18/2, mayo de 1984, pp. 227-59.

PEÑA, LORENZO: "(Quasi) Transitive Algebras", *Proceedings of the Thirteenth International Symposium on Multiple-Valued Logic,* Kyoto (Japón), mayo de 1983, pp. 129-35.

PEÑA, LORENZO: "Critical Study of da Costa's Foundations of Logic", *Logique et Analyse,* n.º 100, dic. de 1982, pp. 447-66.

PEÑA, LORENZO: "A Philosophical Justification of Many-Valued Extensions of Classical Logic", por publicarse en las Actas del XVII Congreso Mundial de Filosofía. Montreal, agosto de 1983.

PEÑA, LORENZO: "Nonstandard Algebraic Models for Fuzzy Logics", *Abstracts of the 7th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science,* Salzburgo, julio de 1983, vol. 1, pp. 95-98.

PEÑA, LORENZO: "Transtive Set Theory", *Abstracts of the 7th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science,* Salzburgo, julio de 1983, vol. 1, pp. 181-84.

PEÑA, LORENZO: *El ente y su ser: un estudio lógico-metafísico.* (En vias de publicación por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de León).

PLANTINGA, ALVIN: *The Nature of Necessity.* Clarendon Press, Oxford, 1974.

PLATÓN: *El Sofista.* Texto bilingüe (griego y castellano), ed. por A. Tovar, Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1959.

PLATÓN: *Parménides.* Texto bilingüe (griego y francés), ed. y trad. por A. Diès. Les Belles Lettres, París, 1965.

PLATTS, MARK: *Reference, Truth and Reality.* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980.

PLATTS, MARK: *Ways of Meaning.* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979.

PRIOR, A. N.: *The Doctrine of Propositions and Terms.* Duckworth, Londres, 1976.

PRIOR, A. N.: *Papers in Logic and Ethics.* University of Massachusets Press, Amherst, 1976.

PRIOR, A. N. & FINE, KIT: *Worlds, Times and Selves.* University of Massachusets Press, Amherst, 1977.

PRIOR, WILLIAM J.: "Plato's Analysis of Being and Not-Being in the Sophist", en *Southern Journal of Philosophy*, vol. 18, verano 1980, pp. 199-211.
PUTNAM, HILARY: *Mind, Language and Reality*. Cambridge U. P., 1975.
PUTNAM, HILARY: *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge U. P., 1975.
QUINE, W. V. O.: *Set Theory and its Logic*. Harvard U. P., Cambridge Mass, 1971.
QUINE, W. V. O.: *Palabra y objeto* (trad. M. Sacristán). Labor, Barcelona, 1968.
QUINE, W. V. O.: *La relatividad ontológica* (trad. M. Garrido y J. L. Blasco). Tecnos, Madrid, 1969.
QUINE, W. V. O.: *Lógica matemática* (trad. J. Hierro). Revista de Occidente, Madrid, 1972.
QUINTON, ANTHONY: *The Nature of Things*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1973.
RAMÍREZ, JACOBUS M.: *De Analogia*. C.S.I.C., 4 tomos, Madrid, 1970.
READ, STEPHEN: "'Exists' as a Predicate", en *Mind* núm. 355, julio 1980, pp. 412 ss.
RESCHER, NICHOLAS: *A Theory of Possibility*. Blackwell, Oxford, 1975.
RESCHER, NICHOLAS, (ed.): *Studies in Ontology*. Blackwell, Oxford, 1978 (A.P.Q. Monograph núm. 12).
RESCHER, NICHOLAS: *Many-Valued Logic*. McGraw-Hill, Nueva York, 1969.
RICHMAN, ROBERT J.: "A Serious Look at the Ontological Argument", en *Ratio* 18/1 (junio 1976).
ROUTLEY, RICHARD: *Exploring Meinong's Jungle*. Australian National University, Canberra, 1980.
RUSSELL, BERTRAND: "On Denoting", en *Mind* 14 (1905), pp. 489-493 (hay múltiples reediciones y traducciones).
SANDIN, ROBERT T.: "The Concept of Reality and the Elimination of Metaphysics", en *The Monist* 50/1, enero 1966, pp. 87-97.
SARLET, HENRI: *La notion d'existence en logique formelle contemporaine*. Université de l'Etat, Lieja, 1974 (Tesis de Licenciatura).
SCHAFFER, J.: "Existence, Predication and the Ontological Argument", en *Mind* vol. 71, número 283, julio 1962.
SCHEFFLER, ISRAEL: *Beyond the Letter*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979.
SCHWARTZ, STEPHEN P (ed.): *Naming, Necessity, and Natural Kinds*. Cornell University Press, Ithaca, 1977.
SCOGGIN, JAMES B.: "The Substitutional Quantifier: A Critique", en *The Monist* 61/3, julio 1978, pp. 408-25.
SEIFERT, JOSEF: "Essence and Existence", *Aletheia* vol. 1, núms. 1 y 2, The University of Dallas Press, 1977.
SELIGMAN, PAUL: *Being and Not-Being: An Introduction to Plato's Sophist*. Martinus Nijhoff, La Haya.
SICHA, JEFFREY: *A Metaphysics of Elementary Mathematics*. The University of Massachusets Press, Amherst, 1974.
SIMPSON, THOMAS MORO: *Formas lógicas, realidad y significado*. Eudeba, Buenos Aires, 1964.
SIMPSON, THOMAS MORO: "Las creencias y el mundo: Sobre las objeciones de Hintikka a Quine" en *Crítica* 22, abril 1976, pp. 45 ss.
SLOTE, MICHAEL: *Metaphysics and Essence*. Blackwell, Oxford, 1974.
SPRAGUE, ELMER: *Metaphysical Thinking*. Oxford University Press, Nueva York, 1978.
SPRUNG, MERVYN (ed.): *The Question of Being*. University Park Pennsylvania State U. P., 1978.
STRAWSON, P. F.: *Individuals*. Methuen, Londres, 1959.
SUÁREZ, FRANCISCO: *Disputaciones metafísicas*. Texto bilingüe (latín y castellano), trad. y ed. por S. Rábade y otros, 7 vols. Gredos, Madrid, 1960.

SWINDLER, JIM K.: "Parmenides Paradox: Negative References and Negative Existentials", en *The Review of Metaphysics* 33/4, núm. 132, junio 1980.
SWINDLER, JIM K.: "Butchvarov on Existence", en *The Southern Journal of Philosophy* 19/2, verano de 1981, pp. 229-36.
UNGER, PETER: "The Problem of the Many", ap. *Midwest Studies in Philosophy V: Studies in Epistemology*. University of Minnesota P., Minneapolis, 1980, pp. 411-68.
VAN INWAGEN, PETER: "Why I Don't Understand Substitutional Quantification", *Philosophical Studies* 39/3, abril 1981, pp. 281-6.
VAN FRAASSEN, BAS C.: "Singular Terms, Truth-Value Gaps, and Free Logic", en *The Journal of Philosophy*, vol. 63, 1966, pp. 481-95.
WEISS, PAUL: *Modes of Being*. Southern Illinois U. P., Carbondale, 1958.
WIGGINS, DAVID: "Identity Statements", ap. *Analytical Philosophy*: 2nd series, ed. por Butler. Blackwell, Oxford, 1965, pp. 40-71.
WIGGINS, DAVID: *Sameness and Substance*. Harvard U. P., Cambridge, Mass, 1980.
WOLTER, ALLAN B.: "An Oxford Dialogue on Language and Metaphysics", en *The Review of Metaphysics* 31/4, núm. 124, junio 1978, pp. 615 ss.
WOLTERSTORFF, NICHOLAS: *On Universals, An Essay in Ontology*. The University of Chicago Press, Chicago, 1970.
WOODS, JOHN: *The Logic of Fiction: A Philosophical Sounding of Deviant Logics*. Mouton, La Haya, 1974.
ZADEH, LOFTI A.: *Fuzzy Logic and Approximate Reasoning*. ERL Memorandum M-479, noviembre 1974.

INDICES

INDICE DE AUTORES CITADOS

INDICE TEMATICO-ANALITICO

INDICE GENERAL

FILOSOFIA

BAJTIN, M.—*Estética de la creación verbal.*

BERTRAND, P.—*El olvido, revolución o muerte de la historia.*

BUCK-MORSS, S.—*El origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt.*

D'HONDT, J.; DERRIDA, J.; ALTHUSSER, L.; DUBARLE, D.; JANICAUD, D., y REGNIER, M.—*Hegel y el pensamiento moderno.* Seminario dirigido por J. HYPPOLITE.

DUNAYEVSKAIA, R.—*Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao.*

GARMEDIA DE CAMUSSO, G., y SCHNAITH, N.—*Thomas Hobbes y los orígenes del Estado burgués.*

KÖRNER, S.—*Introducción a la filosofía de la matemática.*

LANGER, S. K.—*Introducción a la lógica simbólica.*

LECOURT, D.—*Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía.*

LEFEBVRE, H.—*Hegel, Marx, Nietzsche.*

LEFEBVRE, H.—*Lógica formal, lógica dialéctica.*

LEFEBVRE, H.—*Manifiesto diferencialista.*

LEVINAS, E.—*El humanismo del otro hombre.*

MARTINEZ CONTRERAS, J.—*Sartre. La filosofía del hombre.*

MONDOLFO, R.—*Heráclito: textos y problemas de su interpretación.*

MONDOLFO, R.—*Verum-factum. Desde antes de Vico hasta Marx.*

RESCHER, N.—*Sistematización cognoscitiva.*

ROSENBLUETH, A.—*Mente y cerebro: una filosofía de la ciencia.*

ROSSI, A.—*Lenguaje y significado.*

SALMERON, F.—*La filosofía y las actitudes morales.*

SIMPSON, T. M.—*Semántica filosófica: problemas y discusiones.*

VILLORO, L.—*Creer, saber, conocer.*

WALSH, W. H.—*Introducción a la filosofía de la historia.*

WITTGENSTEIN, L. VON.—*Observaciones.*

XIRAU, R.—*El tiempo vivido. Acerca de «estar».*

EN COLECCION MINIMA:

CASALLA, M.—*Razón y liberación: notas para una filosofía latinoamericana.*

LECOURT, D.—*Para una crítica de la epistemología.*

SALAZAR BONDY, A.—*¿Existe una filosofía de nuestra América?*

ZEA, L.—*La filosofía americana como filosofía sin más.*

TEORIA

ALTHUSSER, L.—*Lo que no puede durar en el Partido Comunista.*

ALTHUSSER, L.—*Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis.*

ALTHUSSER, L.—*Seis iniciativas comunistas.*

ANDERSON, P.—*Consideraciones sobre el marxismo occidental.*

ANDERSON, P.—*Teoría política e historia: un debate con Edward Thompson.*

ANDERSON, P.—*Tras la huella del materialismo histórico.*

BACHELARD, G.—*El compromiso racionalista.*

BACHELARD, G.—*La formación del espíritu científico.*

BADIOU, A.—*El concepto del modelo.*

BALIBAR, E.—*Sobre la dictadura del proletariado.*

BALLESTERO, M.—*La revolución del espíritu. Tres pensamientos en libertad: N. de Cusa, M. Lutero y K. Marx.*

BARTHES, R.—*Crítica y verdad.*

BARTHES, R.—*El grado cero de la escritura.*

BARTHES, R.—*El grano de la voz.*

BARTHES, R.—*El placer del texto y Lección inaugural.*

BARTHES, R.—*Fragmentos de un discurso amoroso.*

BARTHES, R.—*Mitologías.*

BAUDLLARD, J.—*Crítica de la economía política del signo.*

BAUDLLARD, J.—*El sistema de los objetos.*

BEDESCHI, G.—*Introducción a Lukács.*

CACCIARI, M.—*Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo. De Nietzsche a Wittgenstein.*

CHALMERS, A. F.—*¿Qué es esa cosa lladada ciencia?*

EASLEA, B.—*La liberación social y los objetivos de la ciencia.*

ELENA, A.—*Las quimeras de los cielos. Aspectos epistemológicos de la revolución copernicana.*

FERRATER MORA, J.—*El hombre y su medio.*

FEYERABEND, P.—*La ciencia en una sociedad libre.*

FICHANT, M., y PECHEUX, M.—*Sobre la historia de las ciencias.*

FOUCAULT, M.—*La arqueología del saber.*

FOUCAULT, M.—*Las palabras y las cosas.*

FOUCAULT, M.—*Raymond Roussel.*

GARGANI, A.—*Crisis de la razón.*

GONZÁLEZ CASANOVA, P.—*La nueva metafísica y el socialismo.*

GURMÉNDEZ, C.—*El tiempo y la dialéctica.*

HARNECKER, M.—*«El capital»: conceptos fundamentales, seguido de Manual de economía política,* de LAPIDUS y OSTROVITIANOV.

HARNECKER, M.—*Los conceptos elementales del materialismo histórico.*

KOYRE, A.—*Del mundo cerrado al universo infinito.*

KOYRE, A.—*Estudios de historia del pensamiento científico.*

KOYRE, A.—*Estudios galileanos.*

KRISTEVA, J.—*Historias de amor.*

KURNITZKY, H.—*La estructura libidinal del dinero. Una contribución a la teoría de la femineidad.*

LABASTIDA, J.—*Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx.*

LOWY, M.—*Dialéctica y revolución.*

LOWY, M.—*El pensamiento del Che Guevara.*

MARÍN, L.—*Utópicas: juegos de espacios.*

MEDINA ECHAVARRÍA, J.—*Discurso sobre política y planeación.*

MEDINA ECHAVARRÍA, J.—*Filosofía, educación y desarrollo.*

MEEK, R. L.—*Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios.*

MILLER, J. A., y HERBERT, T.—*Ciencias sociales: ideología y conocimiento.*

OLIVE, L.—*Estado, legitimación y crisis.*

POUILLON, J., y otros.—*Problemas del estructuralismo.*

PUENTE OJEA, G.—*Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua.*

PUENTE OJEA, G.—*Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico.*

REY, P. P.—*Las alianzas de clases.*

SALOMÓN, J. J.—*Ciencia y política.*

SAUNDERS, P. T.—*Una introducción a la teoría de catástrofes.*

SCHICKEL, J.—*Gran muralla, gran método. Acercamiento a China.*

SCHOLEM, G.—*La Cábala y su simbolismo.*

SEBAG, L.—*Marxismo y estructuralismo.*

STOYANOVITCH, K.—*El pensamiento marxista y el derecho.*

VITIER, C.—*Ese sol del mundo moral. Para una historia de la eticidad cubana.*

XIRAU, R.—*Palabra y silencio.*

EN COLECCION MINIMA

ADAM, M.—*La calumnia, relación humana.*

ALTHUSSER, L., y otros.—*Polémica sobre marxixmo y humanismo.*

MICHELET, J.—*El estudiante.*

Desde la perspectiva abierta por este libro no puede ya el estudio del Ser considerarse patrimonio de aquellas concepciones que lo entienden exento de contradicción, de gradualidad y de inserción en el devenir. Perfílase ahora una visión del Ser y de los seres que, a la vez que reconoce la absoluta realidad de aquél, concibe todo lo real con determinaciones mutuamente contradictorias, en un entretejimiento de ser y no-ser; visión que viene defendida adoptando el estilo de pensamiento de la filosofía analítica: un proceder, hasta donde quepa, por argumentos formalizables y por definiciones rigurosas. Van desfilando ante esa instancia metodológica los grandes problemas de la metafísica, desembocándose en un racionalismo ontológico consecuente, a la vez que dialéctico. Pruébase, con un argumento trascendental, un principio de inteligibilidad de lo real, del cual van resultando los de razón suficiente, no-contradicción y tercio excluso; explicándose cómo, y en qué medida, coexiste su vigencia con la de lo contradictorio, en una realidad donde se cumple el principio de gradualidad: todas las diferencias son de grado.

Lorenzo Peña, doctor en Filosofía por la Universidad de Lieja, es investigador científico del Instituto de Filosofía del CSIC. Anteriormente profesor principal de la Pontificia Universidad del Ecuador y PNN de la Universidad de León. Consiste su línea de trabajo en tratar los grandes problemas metafísicos con patrones de formalización lógica y técnicas de análisis lingüístico. Es autor de: *La coincidencia de los opuestos en Dios* (Quito, 1981), *El ente y su ser* (León, 1985), *Rudimentos de lógica matemática* (inédito), y decenas de colaboraciones en revistas como *R. I. P., Noûs, Anthropos, Crítica, Theoria, Contextos, Ideas y Valores, La Ciudad de Dios, Philosophy Research Archives, Logique et Analyse, Journal of Symbolic Logic, Estudios Humanísticos, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Revista de Filosofía* (México), así como en antologías publicadas en Quito, Munich, Granada, León, Barcelona, Salamanca, Salzburgo, Los Angeles, Berlín, Moscú, Montreal y Dordrecht (Holanda).

Ilustración de la portada: Fragmento de «Cuadro n.º 8», de M. Millares

